LA RISA DE LA MUCHACHA TRACIA

Una protohistoria de la teoría

Hans Blumenberg

PRE-TEXTOS



Hans Blumenberg (Lübeck 1920-Altenberge 1996) recorre en este libro toda la historia del pensamiento occidental al hilo de la recepción que se ha hecho en ella de la anécdota platónica de Tales de Mileto, quien por mirar al cielo estrellado en sus paseos nocturnos cae un día en un pozo y suscita con ello las risas de su joven criada tracia, que le acompañaba. Esta "pequeña historia" significa el acontecimiento fundacional de la rareza, respeto, incomprensión o ridículo del comportamiento del investigador teórico para el mundo: la protohistoria de la teoría. Según las mentalidades que han dominado a lo largo de la historia a los sabios y sus épocas, esta anécdota se interpreta de un modo o de otro. Resulta sumamente instructivo y atrayente seguir el erudito e inteligente camino que nos depara Blumenberg en estas páginas, de especial interés cuando tratan de otras imágenes paradigmáticas de Tales, en el mismo sentido de la anécdota, a lo largo de la historia: Sócrates, Alfonso X el Sabio, Tico Brahe, Alexander von Humboldt.

LA RISA DE LA MUCHACHA TRACIA

Una protohistoria de la teoría

Hans Blumenberg

Versión castellana de
TERESA ROCHA e ISIDORO REGUERA

PRE-TEXTOS



Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Das Lachen der Thrakerin
(Eine Urgeschichte der Theorie)

Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-261-1
DEPÓSITO LEGAL: V-456-2000

GRAPHIC 3, S. A. PINTOR SOROLLA 12 – POL. IND. CIUDAD MUDECO
46930 QUART DE POBLET (VALENCIA)

SOBRE ESTE LIBRO

PUESTO que no podemos saber nada de la protohistoria de la teoría habremos de seguir prescindiendo de ella. Faltó el estímulo teórico para dejar testimonio suyo. *Una* protohistoria de la teoría no puede sustituir a *la* protohistoria, sólo puede evocar lo que se nos ha perdido.

Dado que se trata sólo de *una* protohistoria, podría haber sido otra. Pero difícilmente una que hubiera puesto de relieve más adecuadamente, y por ello con mayor empeño, el bulto de aquel vacío. Ese empeño en contra de la lenta desaparición o de la mera pervivencia, muestra la "calidad" de aquello que ha seguido los pasos de la reflexión y que no cesa de seguirlos. Se trata de una historia que ha probado su interés en la historia. En lugar de lo que ya no es posible saber, esa historia puede ofrecer, al menos, lo que aún mantiene viva la extrañeza de que haya algo así como "teoría", su falta de obviedad.

Surge entonces un "enfoque", un propósito que atraviesa numerosos quehaceres concretos, y de ese enfoque, un torrente de afirmaciones, doctrinas y colecciones de doctrinas y escuelas, así como lo que rivaliza con todo ello en cada caso: un movimiento de la historia que va arrojando productos incesantemente. Y que siempre vuelve al enfoque, acuñado un día, del *theoros*, del espectador del mundo y de las cosas. Es él, y no su producto, lo que presenta la protohistoria: la rareza del es-

pectador nocturno del mundo y su choque con la realidad, que se refleja en la risa de la espectadora del espectador. Que cualquier teórico pudiera todavía reconocerse hasta el día de hoy ahí, aunque no suceda ni tenga por qué, es la prueba insidiosa a la que puede someterse la extrañeza de la teoría en cualquier mundo "realista".

Que se trate de una historia del que se considera generalmente el primer filósofo, Tales de Mileto, confiere la gracia, sólo accidental para la historia, de conocer las dos proposiciones entre las que la lógica permite colocar el origen de la teoría: *Todo está lleno de dioses*, dice una. *Todo proviene del agua y está sobre ella*, reza la otra. Que todo esté lleno de dioses puede ser un enunciado tanto de satisfacción como de fastidio. Si fuera de satisfacción no tendría por qué existir el otro. El hecho de que exista delata que la plenitud de dioses se consideraba como un exceso con el que ya no podía comprenderse nada. Se necesitaban proposiciones de otro tipo que las formadas con nombres de dioses, y un ejemplo modélico de ellas fue la tesis general del agua. En la ciudad portuaria de Mileto bastaba con abrir los ojos –de día, por cierto– para encontrar la nueva proposición.

Lo que "sucedió" entre las dos proposiciones es el asunto de la protohistoria: el filósofo no mira de día al agua, cae en ella de noche porque convierte también el cielo estrellado en asunto del espectador del mundo. Esto no es casual. El que así mira al cielo había logrado el primer "éxito" de la teoría, en general, al quitar a sus conciudadanos el temor ante un suceso natural de un modo nuevo: consiguiendo predecir un eclipse de sol. Que la teoría es buena contra el miedo valdrá en adelante durante milenios hasta los cometas de Halley, los microbios de Pascal, los rayos de Röntgen e incluso, un día, hasta la fisión del uranio de Hahn. Pero la desconfianza de la mujer tracia frente a las maquinaciones teóricas, su risa por el rebote de

la teoría hacia su practicante –al transferir su exotismo al suyo–, todo este estado de cosas fundamental habría de encontrar todavía su mártir en Sócrates. Estado de cosas que no desaparecerá del mundo ni siquiera cuando un día el incremento de teóricos acabe por degenerar en su mayoría. Ellos encontrarán sus mujeres tracias donde menos las habían esperado.

Pues el moderno creador del producto "teoría" resulta mucho más cómico que su antiguo ancestro, y lo será tanto más en la medida en que los medios para perseguir su "enfoque" se vuelvan más abstractos. Contemplar a los espectadores de un tipo de deporte del que no se conocen ni el desarrollo ni las reglas puede incitar a la risa, y sólo una cultura del respeto nos impide percibir como una tragicomedia del absurdo el fervor con el que los creyentes de una religión extraña siguen su culto. La mayoría de las veces la teoría domesticada no nos permite mirar en medio de nuestro mundo, porque se ejercita en departamentos estancos, tan semejantes a los de nuestras burocracias que se confunden con ellos. Pero también la seriedad profesional acredita lo no disimulable en las formas de comportamiento de la teoría como componente de una realidad que depende de tantas condiciones existenciales desconocidas que hace que pertenezca a la forma y sabiduría de vida no reírse, mejor, de lo extraño.

¡Tenéis que construir más pozos!

Heinrich Lübke

I. La teoría como comportamiento exótico

La teoría es algo que no se ve. Es verdad que el comportamiento teórico consiste en acciones que están sujetas a reglas intencionales y que conducen a complejos de enunciados en conexiones reguladas, pero esas acciones sólo por su lado externo son interpretables como "ejecuciones" de algo. A alguien no iniciado en su intencionalidad, que ni siquiera sea capaz de suponer por su modalidad que pertenecen a la "teoría", tienen que resultarle enigmáticas y pueden parecerle chocantes y hasta ridículas. Para eso no hace falta, en absoluto, llegar a la desconcertante ostentación de una cientificidad altamente institucional y "aparatizada". Desde la Ilustración y sus imaginaciones sobre visitas de extraños habitantes de otros mundos a la tierra –como amplificación de ficticias descripciones de viajes hechas por exóticos visitantes de las metrópolis europeas– se ha acostumbrado uno a representar en la óptica de los visitantes de otras estrellas el aspecto de las operaciones que constituyen justamente lo "moderno" de nuestra vida; y tan intensamente que algunos contemporáneos son incapaces de soportar la impaciencia de la espera de tales visitas a medida en que se han hecho más improbables. Dado el caso, por lo demás, la teoría organizada y practicada en masas parecería algo así como el ritual más abstruso ejercido según la ley de una divinidad desconocida.

Para los contemporáneos de la ciencia, habitantes del mismo mundo que el suyo, el exotismo de los fenómenos que ella

ofrece se ha convertido ciertamente en algo cotidiano; o en algo impenetrable. La ciencia, con instituciones en las que cualquiera ha de conceder *a limine* a cualquiera el crédito de que su comportamiento es una acción con sentido, aunque le resulte inaccesible su alto grado de especialidad, se ha construido caparazones que impiden el choque con el mundo externo de la singularidad –de apariencia ritual– de sus quehaceres: como una esfera de familiaridad de todos con las reglas de actuación de todos. La figura del profesor distraído fue durante mucho tiempo el fósil ejemplar en este sentido para un entorno que le sonreía desde con respeto hasta con indulgencia; así pudo substraerse en gran medida a la notoriedad y permanecer proscrito en el lugar de sus instrumentos, en cualquier sentido. Aunque no produzca "teoría" en el sentido de un complejo de enunciados, el sentido transitivo de la *theoria* griega autoriza a imaginarle ocupado sin cesar en ella.

Hay algo más. Cuanto más se aproxima una disciplina científica al "ideal" de exactitud empírica, tanto más trabaja exclusivamente con preparados y datos métricos que la hacen independiente de la contingencia de la fenomenicidad de sus objetos. Bajo el microscopio del patólogo no está el enfermo, a quien ni siquiera llega a ver. En el caso del astrónomo moderno, lo que antes había de observar mirando, se proyecta ahora por sí mismo de noche en su fortaleza de instrumentos, mientras él duerme tranquilamente, dejando que vele por él la placa de impresión; si es que su quehacer, en un paso ulterior, no consiste simplemente ya en permanecer sentado ante el extremo por el que del instrumental sale un enorme flujo de datos. En este último caso, nadie percibiría ya en su comportamiento una actuación extraña y rara; puede realizar su trabajo en tiempos normales de oficina mientras los instrumentos, las antenas parabólicas o los satélites en órbita le proporcionan lo que antes se llamaba "estrella" y que ahora no tiene ya parecido alguno con su "ob-

jeto" clásico, aunque nada más sea porque no podría ser captado por medio de los sentidos ni verificado sobre la superficie de la tierra. Así como hay matemáticos que ya no calculan, hay muchos astrónomos que tampoco pueden mostrar ya imágenes estelares como las de antes. Para ellos el objeto consiste en datos posicionales que se introducen en la computadora que dirige el instrumental: lo que resulta de ahí es el objeto.

Tendencialmente, y debido a la separación de instrumento y observador, el aspecto exterior de la "teoría", en lo que se refiere a su modo de proceder, se va haciendo más normal mientras más se aleja la ciencia intencionalmente del deseo de saber y de la capacidad de saber de la persona corriente. Esto significa también, y sobre todo, que cualquiera no es capaz ya de comprender qué es lo que en aquellos objetos puede absorber una vida de trabajo. Para contrarrestar esa divergencia de la normalidad grupos cada vez más numerosos de publicistas intentan que la teoría y el teórico mantengan su "interés" para un público que paga. Para ello, como no podría ser de otro modo, al trabajador teórico se le acepta con mayor rapidez cuanto más se acerca al fenotipo familiar del burócrata y reivindica justamente la seriedad que confiere sobre todo el trato con fuertes sumas de dinero.

No se quiere contribuir aquí a la activación de estados de ánimo apocalípticos respecto de finalismos para la ciencia. Puede agostarse por desinterés, desaparecer en su cumplimiento final o seguir funcionando indefinidamente según pautas normales de empresa; aquí lo único que importa es el aspecto que ofrece, su enorme distancia de la *imago* de su inicio en Grecia, del que Heidegger dijo en su peor momento que *el comienzo de esa grandeza fue lo más grande suyo*.[1]

---

[1] M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Discurso pronunciado en la solemne toma de posesión del Rectorado de la Universidad

Dicho con mayor sencillez: ese inicio, por la *imago* que ofreció o, mejor, que atrajo hacia sí, tiene menos fuerza determinante que poder sugestivo. El encuentro entre el protofilósofo y la criada tracia no *fue* sino que *llegó a ser* la prefiguración más duradera de todas las tensiones y malentendidos entre el mundo de la vida y la teoría que habrían de determinar después su imparable historia.

No hay comienzos en la historia; se les "llama" así. Puede que Tales de Mileto contribuyera él mismo a que se hiciera de él el protofilósofo por el hecho de haber señalado el final del mito con el dicho de que ahora *todo está lleno de dioses*. No es que no tuviera fundamento alguno este dicho en Mileto, puesto que con el famoso oráculo de Dídima en las cercanías la ciudad podía permitirse gran número de dioses; con ocasión de la gran procesión de mayo, en la "calle santa", entre Mileto y Dídima, a lo largo de no menos de dieciséis kilómetros, se veneraban sin interrupción estatuas de dioses erigidas al borde del camino. Tales sabía, pues, de qué hablaba y lo que quería decir con "lleno". No dio sin ninguna consideración el paso del mito a la filosofía; su "nueva solución" del enigma del universo, que todo proviene del agua y se mantiene aún, por eso, sobre ella, venía bien refrendada por la autoridad de Homero. En la *Ilíada* el dios fluvial Océano es tanto el *origen de los dioses* como el *origen de todo*. La conexión del mundo que ha surgido del agua y reposa sobre ella con el mundo de los dioses tuvo poco que ver con una primera audacia de la razón. Si supiéramos mejor cómo llegó Tales a establecer tal cosa, quizá ello nos recordaría más a la exégesis de un texto canónico que a la fundación de un sistema filosófico.

---

de Friburgo en Brisgovia el 27-5-1933, Breslau 1933, 11: *El inicio sigue existiendo. No está detrás de nosotros como lo sucedido hace tiempo, sino ante nosotros [...] El inicio ha invadido nuestro futuro, está allí como una prescripción remota de que volvamos a alcanzar su grandeza.*

Fue más importante para todo lo demás, así como para su prestigio como protofilósofo, que Tales –de ascendencia fenicia probablemente– se hubiera presentado ante los griegos con el primer éxito espectacular de la teoría: con el anuncio de un eclipse de sol. Sucedieran como sucedieran las cosas en esa prognosis –tanto con respecto al propio hecho, como al método, como, sobre todo, con respecto a la determinación del lugar de la visibilidad del eclipse–, una vez que recayó sobre Tales el puesto de protagonista su importancia dependió ya de ello. Eso le beneficiará para la recepción posterior, pero también supondrá un riesgo. Porque con ello queda abierta la cuestión de qué fue lo primario y qué lo secundario en la dimensión de esa figura inaugural. En cualquier caso, fue precisamente el astrónomo Tales quien resultó importante para valorar el posible sentido de la introducción filosófica de la teoría; por ejemplo, en tanto se mostró de ese modo su "eficacia" para aminorar los temores humanos. Precisamente para eso se necesitaba un comienzo exitoso.

Podemos deducir lo que el astrónomo tuvo que ver para conseguir que su ciencia tuviera éxito, pero no sabemos lo que realmente vio para que le llegara a cautivar su *theoria*. Sólo podemos pensar ese comienzo en abstracto, o idealizándolo; su enlace con la plétora de dioses en el mundo nos resulta inaccesible. La criada tracia, que ve al milesio pasear de noche en actitud extraña, puede fácilmente suponer que le ha sorprendido rindiendo culto a sus dioses. Y si se cayó, le estuvo bien, porque sus dioses eran los falsos. Que un comportamiento incomprensible pueda ser síntoma de la presencia visible de un dios, y deba serlo incluso cuando aumenta su grado de rareza hasta abocar en la locura, era algo familiar no sólo para los griegos, a quienes Homero recordaba incesantemente cómo un dios puede hacerse visible sólo a uno, mientras los demás no lo perciben; como le sucedió a Aquiles al sacar la espada con-

tra Agamenón, conteniéndole Atenea. A la exclusividad de la relación de un individuo particular con su propia idiosincrasia opone resistencia cualquier otro; el público moderno exactamente igual que la criada tracia. Para ella no había dioses patrios en la dirección que Tales imprimía a su mirada, fijada en el firmamento. Esos dioses sí estaban, sin embargo, allí donde el griego se cayó después. Por eso a ella le estaba permitido reirse de la desgracia ajena.

La "teoría" ya tenía una historia, aunque corta –de dos siglos justamente–, cuando en esa historia apareció un modo de proceder siempre bien considerado después: la vuelta, o la mirada retrospectiva al menos, a los orígenes. Apenas comenzó a valorarse la confrontación de los grandes contemporáneos con sus prototipos arcaicos, Platón comparó el destino de su maestro Sócrates con la figura del protofilósofo. En el *corpus* de las fábulas de Esopo, que le resultaban familiares a todo griego desde su niñez y de las que había echado mano el condenado Sócrates antes de su muerte, todavía en la cárcel, había un fragmento oportuno que trataba de un astrónomo que tropezó debido a su ensimismamiento en la ocupación teórica: *Un astrónomo* [astrologos] *se había impuesto como norma salir de casa cada noche para observar* [episkopesai] *las estrellas. Una vez, cuando merodeaba por los alrededores de la ciudad, con toda la fuerza de su espíritu* [ton nun holon] *concentrada en el cielo, no se dio cuenta de que había un pozo y se cayó dentro de él. Entonces gritó de dolor y pidió socorro. Alguien pasaba por allí y le oyó, se acercó y vio lo que había sucedido, y le dijo: ¿Así que eres uno de esos que quiere ver lo que hay en el cielo pero hace caso omiso de lo que hay en la tierra?*[2]

---

[2] *Fabulae Aesopicae collectae*, C. Halm ed., Leipzig 1875, 35 s. La moraleja dice: Esta historia (*logos*) se puede aplicar a gentes que se hacen notar por un comportamiento extraño y no llevan acabo nada de lo que hacen las personas normales.

En el diálogo *Teeteto* Platón hace que Sócrates atribuya esa historia a Tales de Mileto. El astrónomo sin nombre se convierte en el fundador de la filosofía, y el testigo de su caída, igualmente anónimo, en la mujer tracia perteneciente al estamento de esclavos domésticos de los habitantes de Mileto. Las figuras de esa confrontación han ganado determinación y trasfondo: *Se cuenta de Tales que, mientras se ocupaba de la bóveda celeste, mirando hacia arriba, cayó en un pozo. Por lo que se rió de él una sirvienta tracia, jocosa y bonita, diciéndole que mientras deseaba con toda pasión llegar a conocer las cosas del cielo le quedaba oculto aquello que estaba de hecho ante su nariz y ante sus pies.*[3] Como sucede en el género de las fábulas, del que echa mano claramente en este punto, Platón añade la moral de la historia: *La misma burla vale para todos aquellos que se introducen en la filosofía.* Esta moraleja (*epimythion*) no puede haber sido la original de la fábula; lo añadido difícilmente puede ser nunca igual de originario. Aquí no aparece nada general-humano, sólo se percibe la rareza del filósofo rozando el límite de lo trágico.

Pero, naturalmente, en el contexto platónico el punto de referencia de esta historia no es Tales, sino Sócrates. Cuando se escribió el diálogo la insoportabilidad del filósofo para su entorno había alcanzado ya un grado límite y había sido castigada por la *polis* con la muerte. Lo que se había anunciado en la risa de la criada, había acabado en odio. El Sócrates del diálogo no puede ser idéntico al que el autor y el lector recordaban sólo ya como figura histórica; como figura literaria tiene todavía su final ante sí y ni siquiera lo presiente cuando, con la mirada puesta en el filósofo milesio, se burla de sí mismo y del carácter propio del "realismo" de la filosofía. Para Platón y su público la teoría se presenta como un destino; como un desti-

---

[3] Platón, *Teeteto*, 174 AB, en la traducción de Martin Heidegger (*Die Frage nach dem Ding*, Tubinga 1962, 2).

no que une el prototipo y la figura, devenida insuperable, del punto culminante del modo de entender el mundo y al hombre, que aquél inauguró. Visto desde Platón, tanto en aquella comedia de la orilla del pozo como en la tragedia ante el tribunal popular el tema es, de igual manera, el choque de mundos, de conceptos de realidad, cuya incomprensión mutua puede asumir tanto la apariencia de ridiculez como el carácter efectivo de la muerte. En el diálogo, Sócrates acepta todavía con su prefigurante la risotada, del mismo modo que en la cárcel aceptará la copa de veneno y rehusará las propuestas de huida.

En la proyección a Tales Sócrates escucha la risotada de la muchacha sólo indirectamente dirigida a sí mismo. Al final del diálogo *Protágoras*, cuando aparece la perplejidad irónica como resultado de toda la dialéctica, Sócrates escucha la risotada personificada del fracaso: *El resultado de nuestra conversación me parece algo así como un individuo que nos acusa y se burla de nosotros y que si pudiera hablar nos diría: los dos, Sócrates y Protágoras, sois gente extraña* [atopoi]. Pero no es sólo en la infructuosidad de su ocupación fundamental donde ofrece el filósofo la imagen del ridículo, sino en la totalidad de su comportamiento práctico, que refleja y es consecuencia de aquella excentricidad filosófica. En el *Gorgias* cuenta Sócrates a Polos, no sin complacencia, que, una vez que le tocó en suerte a su distrito, él fue el encargado de contar los votos en la asamblea popular, y cómo, al no hacerlo bien, se granjeó la carcajada general. No se trata de un contratiempo casual; la risotada le persigue, le confirma incluso que ha abandonado hace tiempo el punto de vista del hombre corriente. En su disertación sobre el concepto de ironía Kierkegaard pone a discusión la tesis de que Aristófanes se acercó a la verdad al hacer de Sócrates un personaje de su comedia *Las nubes*.[4]

---

[4] *Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit*. (Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, 1841, *Tesis* VII. H. H. Schaeder ed., Múnich 1929, XI.)

Aristófanes se había burlado en esa comedia de Sócrates, cuando éste seguía aún la tradición filosófico-natural de Tales e investigaba los fenómenos celestes según el modelo de Anaxágoras: *Sócrates, que por lo demás asistía poco a los espectáculos, esta vez sí había acudido expresamente. Dijo a los que estaban sentados al lado que le parecía como si se encontrara en un festín divertido en el que se le hacía objeto de una broma afable: Cuando algunos desconocidos manifestaron su deseo de saber quién era ese Sócrates él mismo se levantó mostrando así el propio original frente a la copia que estaba siendo representada en el escenario.*[5]

El Sócrates de Platón cuenta en el *Fedón* su abandono de la filosofía natural y su refugio en los *logoi*. Aristófanes, en su comedia, se burla todavía del observador del cielo, que ya no se trasluce en el narrador de la anécdota de Tales, a pesar de que el joven Sócrates de las *Las nubes* se parece mucho más al milesio. Pero no se trata precisamente de eso en la apropiación platónica de la fábula. Se trata de la excentricidad del teórico, no importa en relación a qué objeto, aunque es el de la filosofía el que de verdad le granjea la desaprobación de la gente y el que lo pone en peligro. En ello hay consecuencia inmanente: en los dos siglos transcurridos desde Tales había quedado más claro qué es lo propiamente irrisorio de la teoría. Precisamente porque Sócrates se había apartado del interés predominante de su juventud por la naturaleza y se había vuelto a cuestiones de la vida y del obrar humanos, precisamente por eso se había hecho inteligible que la lejanía espacial y la inaccesibilidad de los objetos del cielo estrellado, en comparación con la cercanía del hoyo de la caída de la exis-

[5] Fénélon, *Abrégé des vies des anciens Philosophes* (trad. alem. de J. F. Fleischer: *Kurze Lebensbeschreibungen und Lehrsätze der alten Weltweisen*, Frankfurt 1762, 204).

tencia práctica, no *constituían* la rareza del teórico, sino que sólo la *representaban*.

Lo que Sócrates había descubierto tras su abandono de la filosofía natural era la esfera abstracta de la posibilidad de *conceptualización* de los asuntos del hombre; pero también desde esa esfera se perdía la realidad de lo próximo; por eso se convirtió asimismo en una trampa. Pues la teoría de la praxis no es menos teoría que la de las estrellas. Eso se muestra en el filósofo mismo –no en su representación anecdótica–, tal como lo manifiesta el Sócrates platónico, como inequívoca estampa de esa singularidad teórica que supone el intento de captar el ser real de las cosas por su "esencia": *Porque de hecho un ser humano así no sabe nada de su prójimo y vecino; no sólo no sabe nada de lo que éste hace: ni siquiera sabe muy bien si se trata de un ser humano o más bien de otra criatura*. Aquí, la burla de la muchacha tracia no va dirigida al objeto –es verdad que elevado, pero a fin de cuentas circunstancial– del astrónomo milesio, a quien sus propios tejemanejes nocturnos le hacen reo, sin más, de rareza; el "giro socrático", que había de rescatar del cielo la filosofía encomendándole investigar el más cercano de todos los temas, *qué es el hombre y qué le corresponde hacer y padecer frente a otros a un ser de tal naturaleza*, no había alterado la acción teórica ni en un pelo. Lo único que había hecho era substraer a su objeto de la familiaridad cotidiana, empujándolo hasta una distancia en la que aparece tan extraño como las estrellas.

Lo importante no fue, pues, el cambio de objeto, sino el género de aspiración teórica: el filósofo del tipo de Sócrates, en tanto que se ocupa de la esencia del ser humano, y por eso mismo, no reconoce en el vecino a un ser humano. La risa de los demás, representada por la de la muchacha tracia, se ha convertido en indicio de una concentración exitosa en la tematización filosófica del objeto. La torpeza en la realización de

cualquier práctica más o menos alejada de la teoría se convierte en prueba del éxito de una aproximación hasta entonces desconocida a la cosa.

Lo que había sucedido en el pozo de Mileto toma el aspecto ahora de un malentendido privado. Entretanto es la *polis* la que desconfía de las maquinaciones del filósofo en la plaza pública. El éxito teórico choca con la realidad del Estado: *El filósofo nato no sabe desde su juventud cuál es el camino que conduce al ágora, dónde celebra sus sesiones el Tribunal de Justicia, el Parlamento de la ciudad o cualquier otro Consejo; no ve ni escucha nada relativo a leyes y decretos, a su promulgación o fijación por escrito; ni en sueños se le ocurriría participar en la pugna que se produce en el seno de los clubs políticos por los cargos públicos, en reuniones públicas, en banquetes y en bacanales nocturnas con flautistas femeninos*. Hay un fallo en Sócrates y en su propia descripción del proceso de configuración de la filosofía, que hace que aparezca como infundamentada la juramentación de la vanguardia de la filosofía práctica en él como precursor: una falta de socialización. El Sócrates platónico prefigura en esa descripción gráfica –desfigurada, quizá, o exagerada– el *chorismos* de las ideas en su mejor discípulo; aún no como doctrina, todavía sólo como forma de vida. Pues sólo por su corporeidad pertenece a la comunidad; corporeidad que cede a ésta como una especie de impuesto, el suyo propio. Todavía no se ha establecido la intemporalidad de los objetos filosóficos como su cualidad más relevante, cuando ya el filósofo la ha convertido en la suya. *¿No tenemos tiempo suficiente, Sócrates?*, pregunta su interlocutor Teodoros. Sócrates asiente con un leve titubeo.

Ningún criterio para diferenciar teoría y "realismo" se mostrará más exacto que el de la disposición infinita o finita del tiempo. Sólo tarde cambiará el teórico el ocio por la actividad, cuando cualquiera haya de comprobar de qué poco tiempo dis-

pone. Como ya en su época los sofistas, que tuvieron que ejercitarse o ejercitar a otros en prestar atención ante el Tribunal a la clepsidra: la retórica significaba también actuar bajo la presión del tiempo, que era la forma de la temporalidad del esclavo.

Finalmente, un recelo todavía frente al filósofo mientras no tome plena consciencia de la enormidad de su mala relación con la polis: *Y con respecto a todo esto ni siquiera sabe que no lo sabe.* Sabe, es verdad, como Sócrates, *que* no sabe nada; pero no sabe *qué* es lo que no sabe: y eso es lo malo. Porque, si no, no perdería tan radicalmente el realismo de la vida. Ahora, la astronomía, que parece que Tales introdujo entre los griegos, no era ya más que un caso especial de rareza por la ocupación con lo esencial: sólo ya su metáfora, cuando *observa arriba en el cielo las órbitas de los astros e investiga detalladamente por todos lados la naturaleza de lo existente, de cada existente en su totalidad.* El reproche de la muchacha tracia, al que no sabemos qué replicó el filósofo ni si se sintió realmente afectado por él, se acepta ahora como un estigma profesional: el filósofo *no se permite descender a las bajuras de lo cercano y palpable.*[6] Este es, en contexto, el momento en el que Sócrates introduce la anécdota de Tales.

Ha sido puesto en tela de juicio que fuera Platón el primero que puso nombre al protagonista de este trozo del *corpus* de las fábulas de Esopo, remitiéndolo a Tales, por cuya superación pudiera tomar relieve la figura de Sócrates: Platón habría encontrado ya el nombre de Tales en el Esopo que utilizó, haciendo que Sócrates lo citara fielmente. La anonimia se habría producido más tarde; o dicho de otro modo: la anécdota habría sido sacrificada a la tipificación obligada en el género de la fábula.

---

[6] *Teeteto*, 173 C-175 D.

El motivo de esta objeción se fundamenta en dos presupuestos: Tales y Esopo pertenecen ambos al mismo siglo y a la ciudad de Mileto; detrás de la anécdota está el hecho real del astrónomo que observa las estrellas, aunque con el equívoco de que ello sólo pudiera suceder de noche y de que la estancia en el pozo sólo pueda interpretarse como percance, mientras que los astrónomos, para el cálculo del calendario, tenían que determinar también de día la posición de las estrellas, sirviéndose también para ello de la perspectiva desde la profundidad de un pozo.

Pero los dos aspectos de la argumentación no se compaginan muy bien. La figura histórica de Esopo no es segura; aunque se le imagine como testigo real de los hechos, o incluso sólo como recopilador de las habladurías locales con respecto a Tales, sigue siendo poco digno de crédito que fuera precisamente él quien hubiera de contravenir las reglas que él mismo había establecido para el género de la fábula, que si no fue inventado por él mismo, sí al menos acuñado como tal. Y éste sería el caso si él mismo hubiera dotado al trozo con el nombre del infortunado héroe. Por otro lado: si Platón hubiera encontrado una historia sobre Tales de Mileto en otra parte, por ejemplo en el anecdotario de los Siete Sabios, hubiera hecho que su Sócrates imitara la forma de la fábula sólo irónicamente; y entonces toda la controversia sobre la posible relación de Esopo con Tales sería totalmente superflua. No puede excluirse tal cosa; pero es improbable, ya que el buen conocimiento de la fábula de Esopo pertenece al ornamento del Sócrates platónico que, todavía en la cárcel, recurre al tesoro de su memoria y –por primera y última vez actuando como autor– versifica fábulas de Esopo. Entre él y Esopo, pues, el relato de la muerte del *Fedón* había establecido una conexión que ya era familiar al público de Platón, como lo muestra la utilización indirecta de la fábula del observador de estrellas en el *Teeteto*.

Lo que ahí está en juego es el arte y el placer de la composición. Sólo un poeta como Platón podía llevar a cabo las transformaciones que había que acometer en la fábula y que no sólo tenían que ver con el poner nombre al tipo anónimo de un astrónomo extraño a la tierra.

Lo único que importa es cómo pudo acceder Platón a esa configuración literaria para ponerla en boca de Sócrates. Puede que contribuyera a la invención de esa historia un malentendido histórico de dos siglos respecto de la práctica astronómica en la profundidad de un pozo como resultado de un accidente: sin la caída del observador del cielo la historia no hubiera tenido ningún sentido desde el principio. Al espectáculo del hombre en el pozo hubo de preceder la percepción de un comportamiento extraño, a consecuencia del cual se granjeara mofa o escarmiento; o bien, el que gritaba desde la profundidad del pozo pidiendo ayuda hubo de poner él mismo en antecedentes respecto de lo sucedido al viandante que se acercó, para que éste fuera capaz de expresar la sabiduría encerrada en la fábula trasmitida. En comparación con lo que conocemos como procedente de Esopo, Platón, con el efecto de la inmediatez perceptiva de la escena, consiguió hacer de ello una obra maestra de vivacidad. Naturalmente, el viandante que acude en la fábula a los gritos de auxilio, que no podía haber sido espectador del suceso, podría haber deducido ya de lo penoso de la situación que era debida a la distracción de un mirón del aire; pero no, seguramente, que era debida a la intensidad de su dedicación a la teoría astronómica. En cualquier caso, pues, la historia era una advertencia frente a los peligros nocturnos de accidentarse, que amenazaban también, por ejemplo, a un amante en sus correrías. Por tanto, no se puede desatender en la fábula tradicional el hecho de que el propio viandante sea informado del suceso por el implicado mismo (*mathon ta symbebekota*). El astrónomo caído proporciona verbalmen-

te la información necesaria para la reprimenda que le toca en suerte.

Aún sin tener en cuenta la invención de la figura femenina, aparece claramente ya cuánto le falta a la fábula todavía para conseguir expresar la confrontación entre teoría y mundo de la vida. Referida a Tales de Mileto tampoco hubiera conseguido casi nada en este aspecto. El camino no fue el del hecho al tipo, el de la nominalidad al anonimato, el de la anécdota a la fábula, sino el inverso. A Platón fue al primero a quien le interesaba identificar al astrónomo con el protofilósofo para que Sócrates proyectara su situación en éste, mientras que al inventor de la fábula seguramente no debió importarle nada la identidad del observador de estrellas. Le daba igual cualquiera; y, dado que su único objetivo es la sentencia final, desaprovechó incluso la ocasión de convertir al portador de la sabiduría en testigo del suceso. También para eso será mucho más apropiada la mujer tracia.

Platón ya no tiene un público bárbaro para el ridículo de su héroe; la sofística floreciente en Atenas cuenta ya con destreza propia para descubrir debilidades y desacreditar a alguien. Para hacer que de la boca de Sócrates se hable premonitoriamente del destino de Sócrates ha de haberse tratado ya, con mucha anterioridad a la copa de cicuta, del *martyrium* de la idealidad pura. La sangre del testigo de la verdad no se derrama con ello; le sube a la cara, sonrojándole, cuando ante el Tribunal o en otra parte cualquiera tiene que hablar precisamente de cosas que *quedan inmediatamente ante sus pies, ante sus ojos. No sólo cosecha risas entre mujeres tracias, sino también entre el resto entero de la plebe.*

Ya no basta ahora con el hecho puntual de una caída en el pozo. Sócrates domina la amplificación retórica precisamente cuando habla de la torpeza retórica del filósofo; aplica el plural a pozos y caídas, de modo que su filósofo –y con él él mis-

mo– va cayendo *de pozo en pozo, de calamidad en calamidad.* Su público es inmisericorde, puesto que está formado. Se trata de un cambio de las condiciones, cambio que Platón constata expresamente por mediación de Sócrates: *Así, se convierte en objeto de risa* [gelota] *no ya para mujeres tracias u otras gentes incultas –puesto que éstas, al respecto, no se enteran de nada–, sino para todos aquellos que han sido educados para algo completamente diferente que para esclavos.* Y para poder hablar en ese tono mordaz, con el que lo contrario de una educación de esclavo se convierte en presupuesto de la situación, devenida mortal, del filósofo, y con ello del destino de Sócrates, el transeúnte indeterminado y sin nombre de la fábula –que en ella no necesitaba ser otra cosa en absoluto– ha de convertirse precisamente en un esclavo.

No forzosamente en una esclava y menos aún en una esclava tracia. Pero una figura así no sólo podía proporcionar a la seriedad del teórico el contraste de la broma burlesca, sino que poseía también el trasfondo, evocado no sólo aquí por Platón, de un mundo de dioses extraños, femeninos, nocturnos, ctónicos. El lector debía estar en plena disposición de imaginar que la figura de la muchacha tracia podía estar pensando secretamente en ellos cuando ve caer a tierra al filósofo. Platón, en la apertura de la escena de su diálogo sobre la República, no necesita explicar a los atenienses a qué diosa ha rezado Sócrates cuando vuelve del Pireo; allí se había celebrado por primera vez la fiesta de la diosa tracia Bendis (lo que había de permitir a los contemporáneos la datación del diálogo); y Sócrates da un relieve especial a la impresión que le causó la procesión de los tracios, que en el puerto de la ciudad de Atenas constituían un fuerte núcleo de comerciantes. De ello habla Wilamowitz-Moellendorff a su suegro Mommsen –interesado en los pueblos del bajo Imperio Romano–, subrayando la contribución de los tracios a la grandeza de Atenas: *Y la raza era*

buena. Tucídides, Aristóteles, Antístenes tienen sangre tracia. Esa nación, que sólo fue destruida en los desórdenes de la época bizantina, especialmente por los búlgaros, bien merece un epitafio...[7]

Así pues, los atenienses ya tenían idea de lo que pudo pasar por la cabeza de aquella mujer tracia dos siglos antes. No fue ciertamente ella misma la que hizo caer al protofilósofo, pero sí en unión de aquellos que habían mostrado decididamente su malevolencia al perturbador de la noche y admirador del cielo. Para ella, en su intimidad, incluso los dioses de la ciudad de Mileto habían perdido así algo de su prestigio y autoridad. Y aquí aparece nuevamente una relación subterránea con el caso Sócrates. Darse cuenta de ella podría presumirse también de una "hermenéutica" no perfeccionada todavía entre los receptores del texto platónico. Éstos saben: la *polis* ática piensa en los dioses de su culto estatal o hace por lo menos como si pensara en ellos. De modo que no puede considerar inofensiva una filosofía que primero dice que la virtud es saber y que luego enseña a saber no saber nada. Desde aquella risa, que Platón fue el primero en inventar para la imagen del filósofo milesio, hasta la sentencia de muerte de Sócrates no era difícil ya apreciar, sin ayuda alguna, para el público de Platón, tiempo después del crimen estatal, el rasgo trágico que había en esa figura cómica. El Sócrates del diálogo hace que los dioses se desvanezcan en el trasfondo; en lugar de ello, pone de relieve el conflicto entre conceptos de realidad diferentes y su imposibilidad de entendimiento como aquello de lo que la risa, allí, y la sentencia de muerte, aquí, fueron sólo los síntomas. Para la historia de la recepción de la anécdota de Tales sigue valiendo, es verdad, la am-

---

[7] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff a Theodor Mommsen, 9 de noviembre de 1884 (*Briefwechsel Mommsen und Wilamowitz 1872-1903*, Berlín 1935, 205).

bigüedad de comedia y tragedia; pero el recuerdo de la intervención de la violencia estatal como equivalente de la caída en el pozo pierde su significado.

La equivocidad de la figura de Sócrates no desaparece por el hecho de que se despidiera de la filosofía natural para dedicarse a cuestiones sobre el hombre y sus virtudes. Con ese giro, Sócrates, o Platón a través de él, se había puesto a sí mismo una trampa: la de la determinación de la virtud mediante el saber. La figura histórica de Sócrates quedó marcada por aquella formulación de Cicerón según la cual Sócrates habría hecho descender (*devocavit*) la filosofía del cielo, la habría colocado (*conlocavit*) en las ciudades, introducido (*introduxit*) en las casas y la habría obligado a investigar la vida, el comportamiento y la diferencia entre el mal y el bien.[8] Proverbialmente esto ha quedado formulado así: lo que está sobre nosotros no nos importa.[9]

Pero precisamente ese cambio, plasmado en la tesis de la virtud como saber, volvió a expulsar otra vez a la filosofía de los hogares de los hombres, dirigiendo su mirada a un cielo más lejano y distante aún que el de las estrellas: al cielo de las ideas. En ellas residía la explicación de la obligatoriedad de las normas del comportamiento virtuoso. El primer paso fuera del camino lo configura en los diálogos platónicos la mera restric-

---

[8] Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V, 10.

[9] Lactancio, *Divinae Institutiones*, III, 20, 10: *Celebre hoc proverbium Socrates habuit: quod supra nos, nihil ad nos.*

ción de que al menos no todas las virtudes pueden fundarse en el saber, por ejemplo la de la valentía. Pero las grandes dificultades comienzan de verdad con la cuestión de cómo es posible siquiera el saber, si la virtud ha de fundarse en él. La generalidad del problema aleja de nuevo al filósofo de aquella cercanía a las cosas humanas que había buscado al apartarse de los fenómenos naturales. La pregunta por el saber no puede ser esencialmente diferente en la moral y en la física, por decirlo rápidamente así. Pero con ello la teoría de las ideas, como respuesta a la pregunta por la posibilidad del saber, restituye la universalidad de un interés por el mundo, para el que el ser humano concreto sólo aparece como uno más entre otros. Y entonces la anécdota de Tales pone en claro también cómo el criterio por el que se rige la burla de la criada tracia, la cercanía o la lejanía de los objetos, no puede aplicarse disyuntivamente a la obra del filósofo.

El rescate de la filosofía del cielo y su implantación entre los hombres se habían mostrado como un sueño demasiado simple de Sócrates, así como de su discípulo Platón en los primeros diálogos sobre la virtud. No era tan fácil sustraerse a la comedia, a la ridiculización de Aristófanes. Siempre que la teoría enrarece demasiado su apariencia los filósofos pretenden mostrarse como gente "práctica". También esto se refleja en el bagaje anecdótico del protofilósofo. No resulta difícil imaginarse a Tales, en la estela del eco de la risa de la criada tracia, como alguien que creía deber su reputación en la ciudad de Mileto a una sólida porción de "realismo". Dado el carácter portuario y comercial de la ciudad esto no pudo cifrarse sino en la demostración de que por el conocimiento de los fenómenos celestes no sólo se ahuyenta el miedo a los eclipses de sol, sino que también se puede tener más éxito que otros en los negocios.

Es significativo, también para la diferencia de perfil de ambos filósofos, que Aristóteles transmita una anécdota antitética

a la de Platón: *Se le reprochaba a Tales su pobreza, porque mostraba la inutilidad de la filosofía. Entonces, según se cuenta, Tales, gracias a sus conocimientos de astronomía, previó que habría una buena cosecha de aceitunas, y, todavía en invierno, aprovechando que tenía un poco de dinero, se aseguró por un anticipo todos los molinos de aceite de Mileto y Quíos; pudo alquilarlos baratos ya que nadie superó su oferta. Cuando llegó la temporada, se produjo de repente una gran demanda de ellos; entonces los realquiló según sus condiciones, ganó mucho dinero y demostró que los filósofos, si quieren, pueden hacerse fácilmente ricos, pero que no es ése su objetivo.*[10]

Hay que darse cuenta de lo lejos que esto queda ya de Sócrates, quien nunca hubiera podido decir de los filósofos que con sólo quererlo podrían hacerse ricos fácilmente pero que no hacen ningún esfuerzo por ello. En ese sentido, Aristóteles integró ya la sofística en la filosofía: el filósofo también puede, pero no quiere. Tales no podía ser tan riguroso como Sócrates porque no estaba en condiciones de decir de sí que sabía que no sabía nada. Él sí sabía algo y lo explotó. *¿Qué pretende enseñar esta historia?*, pregunta un filósofo moderno, que prosigue: *¿Se trata del contexto capitalista de explotación de la ciencia burguesa? No, puesto que Tales regaló la fortuna hecha...*[11] Así, a la protohistoria de la teoría se le da un giro hacia la moralidad, que con ocasión de su primera transferencia a Demócrito parece haberse hecho imprescindible. En su *Naturalis historia* Plinio sancionó la restitución de los costes de verificación: la teoría ha de probarse a sí misma, no producir beneficios. De todos modos, la Antigüedad estaba lejos todavía de pensar en

---

[10] Aristóteles, *Política*, A 11, 1159 a 9-18 (trad. alem. de B. Snell).

[11] H. Lübbe, "Tales en el pozo"; primero en: *Deutsche Zeitung*, 7 de noviembre de 1975. Nueva impresión: "Malestar por la ciencia", en: *Endstation Terror*, Stuttgart 1978, 184 s.

delimitar lo que en la prognosis meteorológicadel protofilósofo había de interpretación de las estrellas [astronomía] de lo que había de saber de las estrellas [astrología]; pero cuando Jakob Brucker introduce la anécdota en la historiografía de la filosofía moderna supone ya que la demostración del milesio *fue inventada por gentes ociosas para sancionar el valor del arte innoble de la interpretación de las estrellas.* Entonces, la honestidad de la renuncia al lucro habría sido una invención superflua posterior para justificar la demostración previamente inventada de la habilidad de la teoría. En cualquier caso, así se siguió contando la historia con alivio; a la praxis del trato con el dinero de los filósofos se le habría liberado de toda duda, no en el caso de Sócrates primero, sino ya en su primer ejemplar.

La legitimación de la existencia de la teoría pura siempre vuelve a ponerse en cuestión; y no sacar ningún provecho material de ella redunda en beneficio de la integridad de su "pureza". Se había de suponer con suficiente claridad de Tales, que si emprendió una drástica especulación fue sólo para probar la eficiencia de la teoría naciente: el motivo es puro, el resultado final es puro y sólo lo que queda en medio tiene que ser como es, por desgracia, porque de otro modo no se hubiera podido convencer a los demás.

¿Conocía Aristóteles, volviendo a él, la anécdota de Tales? El mero hecho comprobable de la existencia de una anécdota antitética no basta para probarlo. Y no siempre leen los discípulos lo que han escrito sus maestros; así que tampoco Aristóteles tuvo por qué leer necesariamente el *Teeteto* de Platón, ya que de todos modos su conocimiento de la teoría de las ideas provendrá de otras fuentes que los diálogos. Falta el comprobante decisivo tanto para el caso de la fábula como para el de la anécdota. Pero en un punto de la *Etica nicomaquea* en el que acaba de aparecer el nombre de Tales se pondera acto seguido la inteligencia práctica (*phronēsis*) frente a los represen-

tantes de la filosofía natural, que si es verdad que pueden llamarse sabios (*sofoi*), no así sensatos (*phronimoi*). Evidentemente no saben reconocer lo que les resulta provechoso; sí lo extraordinario, lo sorprendente, lo difícil de entender y lo divino (*daimonia*), que de todos modos es inútil para la vida, porque ellos no investigan lo bueno para los seres humanos.[12] Esto suena muy socrático, y supone ya también una confrontación con la filosofía natural, puesto que sigue inmediatamente a la puesta en tela de juicio del lugar privilegiado del hombre en la naturaleza y, con ello, de la centralización en el ser humano de toda inteligencia de la naturaleza. Por ello no puede afirmarse en ese contexto que la política y la ética sean las formas superiores de conocimiento; precisamente porque no pertenece al rango superior, el ser humano tiene que preocuparse de sí mismo y de sus necesidades. Las estrellas, que como seres divinos le son antepuestas expresamente, no necesitarían "praxis" ni sensatez alguna. Ya por eso son, tanto ellas como sus movimientos circulares, objeto de teoría "pura", que el ser humano sólo puede permitirse con medida: a no ser que por ella él se convirtiera en un ser tan carente de necesidades como un dios. Ahí reside el motivo más profundo de lo que aparece como "falta de éxito".

Si se hubiera pensado aquí en la anécdota según su versión platónica, Tales habría hecho teóricamente muy bien en preocuparse de los objetos más elevados, pero a la vez habría errado claramente la recta medida al haber olvidado con ello su debilidad, su posibilidad de tropiezo literalmente, y la cautela a que ello obliga. La anécdota antitética de la especulación con los molinos de aceite mantiene ciertamente su corrección, pero no es suficiente para establecer también la conveniente me-

[12] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI, 7, 1141 b 3-10.

dida ética de la acción teórica misma e incluso de la ordenación jerárquica de sus objetos.

El biógrafo de los filósofos griegos, Diógenes Laercio, afirma de Tales que no sólo demostró practicidad mediante sus predicciones meteorológicas –como es propio del significado griego de la expresión "ejercer la astronomía", que también significa "mirar a las nubes"–, sino que prestó asimismo servicios extraordinarios a la ciudad de Mileto con su previsión y su consejo políticos.[13] Ese es justamente el paso que Aristóteles aún no estaba preparado para dar con su separación de sabiduría y prudencia. Secretamente, la filosofía anheló siempre ese tipo de habilidad o eficiencia en la *polis*, acreditarse en el "realismo". El curso de la evolución del pensamiento socrático descrito por Platón no llegó a convencer definitivamente. Ludwig Börne lo formulará con toda concisión: *A Sócrates se le celebró porque rescató la filosofía del cielo trayéndola aquí abajo; así se convirtió en un maestro de la humanidad. Si queremos ser benefactores nosotros, hemos de traer la política de las nubes a la tierra.*[14]

Después de Sócrates y Platón, el esfuerzo por devolver al filósofo un cierto grado de realismo es evidente; esto ya no lo permite la anécdota en su forma más peculiar. Casi se inclina uno por considerar la mera alusión de Aristóteles a Tales como un titubeo en volver a someter a discusión la historia. La posición excéntrica del teórico fue acentuada definitivamente por la teoría de las ideas de Platón, y por su crítica precisamente, revocada por Aristóteles.

El *Teeteto* de Platón había sido un diálogo en el que no se hacía mención alguna de la teoría de las ideas; como fuente de la anécdota de Tales, la rareza del astrónomo, como prefigu-

---

[13] Diógenes Laercio, *Philosophorum vitae*, I, 25. Cfr. Cicerón, *De republica* I, 7, 12.

[14] Ludwig Börne, *Anuncio de las alas del tiempo*, 1819 (*Sämtliche Schriften*, I. & P. Rippmann eds., I, 779).

ración de Sócrates, quedó completamente fijada a la empresa nocturna del observador, que podía *ver* lo que quería *saber*. De ello no hubiera necesitado escandalizarse el crítico de la teoría de las ideas, aunque admitiera que la astronomía, por lo demás, cuando menos satisfacía las exigencias de una ciencia de la experiencia era cuando tenía que contentarse con la "salvación de los fenómenos". En la mirada retrospectiva de Aristóteles al camino entero de la teoría platónica de las ideas –con su ascensión de la trascendencia, su exacerbación del *chorismos* y de la consecuente teoría del conocimiento de una intuición superior a la empírica– hubo de cambiar, sin duda, la potencialidad simbólica del astrónomo para la tipòlogía del filósofo.

La ridiculez del observador de estrellas para la muchacha tracia estribaba en la anécdota en que ésta hacía que cayera sobre las cosas reales, que quedan a ras de suelo ante los pies, alguien vuelto a los objetos inaccesiblemente lejanos, que nunca jamás podría conseguir para sí mismo; en el contexto platónico esto caracteriza la familiaridad del filósofo con las verdades que importan, aunque lo coloquen en una posición ridícula de divorcio con la realidad. Esa posición ridícula es algo así como un inevitable efecto secundario del éxito teórico, su síntoma, no su esencia. Precisamente esto va cambiando en el curso de la irresistible lógica de la teoría de las ideas, que si no produce finalmente una astronomía de lo invisible, sí al menos la postula. Para la mirada retrospectiva histórica, esa duplicación del cielo se refleja en la constelación del astrónomo milesio y de la muchacha tracia, en tanto que la risa de ésta debía alcanzar ahora a la vana esperanza de reconocer algo por experiencia óptica, algo que sólo podría abrirse a una intuición por cuya causa no se necesitara pasear de noche ni caer en pozos. Lo que intenta conseguir el astrónomo con el riesgo de su integridad física no sólo se ha convertido en algo

fútil desde el punto de vista de la incomprensión del mundo de la vida: sus objetos empíricos ya no pueden competir con la idealidad de una astronomía "verdadera". Sin embargo Tales había proporcionado ya la idea de una ciencia así, cuando de algo que no se podía ver vaticinó que se vería, sin conocer todavía sus nexos causales: el eclipse de sol.

En el libro VII del diálogo sobre la república, Platón hace que Sócrates discuta con Glaucón sobre si la astronomía ha de pertenecer a los contenidos de la educación del régimen que se estaba ideando. Glaucón piensa que la agricultura, la navegación y la táctica guerrera lo exigirían. Sócrates responde con una frase que podría provenir de cualquier discusión sobre la reforma de la enseñanza: *Me haces gracia porque pareces temer al vulgo, no crean que prescribes enseñanzas inútiles*. Con ello Glaucón cambia de actitud; le gustaría una astronomía del tipo de la de Sócrates. Cuya ventaja estribaría en que obliga al alma a mirar hacia arriba, lejos de los objetos de aquí hacia los de allí.

Esto sería propio todavía del astrónomo de la anécdota de Tales, con el que el Sócrates del *Teeteto* se había comparado. Ahora objeta éste decididamente: tal como la astronomía es cultivada actualmente por aquellos que quieren conducir a la gente a la filosofía produce justamente lo contrario: dirigir la mirada hacia abajo. La dirección percibible de la mirada de los ojos de los astrónomos empíricos no es la de la razón, pues objeto de la razón sólo puede ser lo invisible. A la postre, la duda y la mofa de la muchacha tracia, sin que ella hubiera podido tener idea de ello, se manifiestan no tanto como atrasadas frente al estándar teórico del astrónomo, sino más bien, al revés, como detección de un atraso en éste.

La realidad verdadera no queda a este lado de los objetos astronómicos –en el espacio cercano al lugar sobre el que y dentro del que se puede caer–, sino precisamente más allá de todo lo todavía sensorialmente perceptible, detrás de los puntos

luminosos que se perciben en la bóveda celeste. Platón prepara el juicio peyorativo de Hegel sobre la observación del cielo: lo visible no puede ser lo racional.

Este contexto proporciona de nuevo a la comicidad de la figura de Sócrates en *Las nubes* de Aristófanes una conexión inesperada. El iniciado en la trascendencia de las ideas platónicas percibe en imágenes como la de alguien que está tumbado en una hamaca mirando boquiabierto al cielo, o como la de un nadador flotando de espaldas, un ridículo desconocido hasta entonces: ese supuesto tipo de teoría no tiene nada que ver con la ciencia; ni mirando con la boca abierta hacia arriba, ni mirando con la boca cerrada hacia abajo, se consigue enseñanza alguna. Porque, al hacerlo, *su alma no mira hacia arriba, sino hacia abajo, aunque nade de espaldas por la tierra o por el agua*. La confrontación ha alcanzado un nuevo peldaño, en el que el realismo mundano-vital de la muchacha tracia ha perdido su papel. La anécdota todavía es susceptible de recuerdo, pero se ha vuelto inutilizable para la insurrección contra la hipertrofia del pensar "puro".

¿Quién puede todavía ahora reír por ello? En el transcurso del diálogo platónico sobre la república, al final del símil de la caverna, se habla de la exposición del filósofo, que vuelve de la visión de las ideas, a las carcajadas de sus antiguos compañeros de prisión que, con el mortal tono concomitante, alusivo siempre al destino de Sócrates, se burlan de su incapacidad para conseguir experiencia en las sombras del mismo modo que lo hacen ellos, de su desvalimiento en la lucha por la prioridad en el "realismo". Pero poco después, en el diálogo, es precisamente Sócrates el que cambia los papeles y el que se ríe del tipo inferior de teoría que Glaucón quiere introducir en el *curriculum*.[15]

---

[15] Platón, *República*, VII, 517 a; 527 d-530 c.

Ciertamente, nada justifica la risa de Sócrates. Nada se llega a saber de la "astronomía en sentido propio" que él postula y cuya posibilidad Glaucón admite y parece ver ante sí como por conjuro. A los contempladores del ideal, a los poseedores de lo auténtico, siempre les resultó más fácil burlarse de quienes querían ver con sus propios ojos, que mostrarles lo que podían conseguir renunciando a ello. En efecto, un astrónomo que ya no mira hacia arriba no sólo es la última respuesta de Platón a la mofa de la criada tracia y a la de Aristófanes, sino también un tipo con futuro.

Copérnico no necesitará de ninguna observación propia del cielo para su cambio de sistema. Más aún: todos los datos empíricos que podían influir en el trazado del sistema solar ya eran conocidos desde la Antigüedad. Tico Brahe será el primer gran observador que a pesar de un sistema falso alcance las precisiones de la *empiria* que habrían de llevar a las leyes de Kepler y, con ello, a la física celeste de Newton. Aunque sólo bajo el presupuesto de la interpretación copernicana de las observaciones. No sin reminiscencia humanística, seguramente, Copérnico mismo declaró su reforma como cumplimiento de la advertencia dirigida al astrónomo de que por culpa de las estrellas de arriba, las del cielo, no olvidara la tierra que tenía ante sus pies. De forma irónica, la muchacha tracia habría de tener razón de nuevo con el reproche que dirigió al filósofo al advertirle de que mientras intentaba investigar los fenómenos más lejanos le quedaba oculta la identidad de lo más próximo. Precisamente esto es lo que Copérnico reprocha al sistema geocéntrico tradicional: que al mirar a los cuerpos celestes se le escapa la tierra, en tanto que ella es también uno de ellos. Antes de cualquier otra cosa, hay que atender al comportamiento (*habitudo*) de la tierra con respecto al firmamento, ya que ella es nuestro punto de observación (*nobis a terra spectantibus*) y que de ahí se sigue todo lo que se enseña en la óp-

tica sobre los condicionamientos perspectivistas (*ut in Opticis est demonstrandum*). Dado que precisamente la óptica, en los fenómenos del movimiento, permite trocar entre el observador y su objeto las determinaciones de quietud y movimiento, la determinación tradicional de la quietud de la tierra y del movimiento de los astros había de tener presupuestos diferentes a los empíricos. La elevación de los objetos estelares (*excelsissima*) es lo que nos aparta de lo próximo (*nobis proxima*) y nos induce al error de adscribir a los cuerpos celestes lo que en realidad es una propiedad de la tierra: *nec... quae telluris sint, attribuamus caelestibus.*[16]

Aquí, por primera vez, como tan a menudo después en la historia de la ciencia, la ruptura teórica se produce por un cambio de rumbo en la atención: advertir lo inadvertido. Sólo entonces aparece un elemento de reflexión tanto en las palabras moralizantes del viandante anónimo de la fábula esópica como en las burlonas de la muchacha tracia: no sólo privilegiar lo próximo frente a lo más lejano y elevado, sino también convertirlo en condición esencial de su modalidad fenoménica.

Esto en modo alguno estaba ya en la apropiación de la fábula por parte del Sócrates platónico. Éste había concebido a la mujer tracia como un modelo de incomprensión frente al astrónomo en su justo derecho de pureza teórica; y con la transposición a sí mismo, en el diagnóstico de futilidad del entorno había visto confirmado el reflejo de la peculiaridad filosófica. Entonces ya hacía tiempo que había dejado de dirigir su mirada al cielo para volverla a las cosas humanas. Este giro de la atención hacia los conceptos y finalmente hacia las ideas que determinan el comportamiento del ser humano no pudo cambiar nada con respecto a la trascendencia de las normas que había que encontrar: el filósofo seguía siendo la persona de la

[16] Copérnico, *De revolutionibus*, I, 4.

mirada dirigida a objetos lejanos, que iba cayendo –ahora sí que de verdad– de un pozo en otro, de una situación embarazosa en otra, y que se ganaba no sólo ya la carcajada de una mujer tracia, sino la de la plebe entera.

Lo que Copérnico tuvo que hacer se convertirá de otro modo completamente diferente en el modelo de la reflexión que dominaría la época introducida por él: los fenómenos celestes forman el núcleo de los movimientos complejos que tienen su realidad "propia" en el globo terráqueo. Sólo así pudo completarse el triunfo de la muchacha tracia, que había advertido sobre la realidad del suelo terrestre con las miras secretamente puestas en que es realmente aquí donde se encuentran los dioses.

IV. El teórico entre lo cómico y lo trágico

La conexión establecida por Platón entre la caída en el pozo de Mileto y el final de Sócrates en Atenas no sobrevivió al arte sutil de su diálogo. Las citas, alusiones y variantes reducen la historia a su núcleo esencial. Los contextos, las omisiones, los cambios explican muchas cosas. Se reelabora la historia, desde fuera y desde dentro: desde fuera, donde su función ya no se entiende o está implicada en otras miras; desde dentro, llevando la situación y a las figuras a una conjunción supuesta o realmente más exacta. La fábula, lo mismo que su adaptación platónica, no se fijan en caracteres ni en motivos; por eso queda abierta su estructura al embate de tales "refinamientos", como hará Lutero, por ejemplo, con la fábula esópica del lobo y el cordero al ponerle un título completamente desplazado con respecto a la autenticidad del género: "Odio".

¿Fue realmente la criada tracia *emmeles kai chariessa*, "gentil e ingeniosa" en traducción de Schleiermacher? El desconocido de la fábula esópica, tal como Platón pudo haberla encontrado, posee rasgos más amables, a pesar de su indeterminación; se da prisa en acudir a los gritos de auxilio y a los ayes provenientes del pozo –¿para ayudar? seguramente– y sólo moraliza después de enterarse –no de otra manera, probablemente, que de boca del infeliz accidentado– de las circunstancias del percance. De otro modo, siguiendo sólo lo audible, no habría podido saber cómo se había llegado a la situación de necesitar au-

xilio en lo profundo del pozo. Indirectamente esto da a entender también que el astrónomo caído era todavía capaz de ofrecer información. En Platón no hay más referencias al sino de Tales, y esto es suficientemente significativo. No se produce contacto alguno entre la criada y el milesio; ello deja a discreción del lector el abandonarse a la malvada suposición de que la criada pudiera haber dicho sus palabras de mofa sólo para sí y ante sí misma, sin preocuparse de más. El texto no permite en absoluto suponer que se tratara de la propia criada de Tales; más bien se trataría de una cualquiera, porque, si no, no se habría extrañado apenas de la singularidad de lo acaecido.

A la pregunta de *por qué* Platón transformó al desconocido de la fábula en la muchacha tracia sólo puede responderse mediante suposiciones. Esto es sugestivo porque la recepción de la historia pasa por alto la mayoría de las veces este punto sin interesarse por él o lo acepta sin comprenderlo. A Platón le gustaba la figura que luego Tertuliano tipificaría como la del *idiota*, al que convertiría Nicolás de Cusa en el funcionario de la *docta ignorancia*; el muchacho esclavo del *Menón* es prueba de ello, así como la figura del panfilio del mito final de la *República*. En el caso de la muchacha tracia no se trata sólo de una especie de sensata insensatez. De Tracia procedían dos figuras concretas del mundo helénico: el dios Dioniso, con el epíteto de Ctonio, y el esclavo Esopo, el que creó la fábula, según otros un frigio. Pero más importante es el hecho de que en la conciencia de los griegos los tracios tenían mucho del pesimismo que Jacob Burckhardt atribuirá a los primeros. Y esto, en una variante suya endurecida, de la que Schopenhauer encontró una prueba de autoridad, desconcertante para él mismo: *Era costumbre popular entre los tracios recibir a los recién nacidos con duelo y lamentos.*[17] De allí procedía, pues, el dios

[17] August Böckh, *Philolaos des Pythagoreers Leben, nebst den Bruchstücken*

de las bacantes, el Zeus de las mujeres, como se ha dicho, y en la muchacha tracia como enemiga de la teoría, como tácita contrincante prototípica de Sócrates, podían proyectarse muchas cosas.

Sólo algo de necedad típica de criada suponía demasiado poco perfil para Platón; la maliciosa, que se alegró del mal ajeno, había de ser a la vez para su público la burlada, que en el transcurso de los siglos ya se había descubierto ante los ojos de todos en su incomprensión precipitada; de ese mismo modo Platón quiso presentar a la república ática como burlada por la muerte de Sócrates, ideando un Estado que sólo hubiera podido conseguir bienestar y prosperidad, precisamente, por medio de alguien como el propio Sócrates. No sólo para nosotros la teoría es cosa exclusiva de los griegos y ha llegado hasta nosotros exclusivamente por ellos; también Platón sostenía esa exclusividad, y su determinación del desconocido de la fábula tiende directamente al rasgo inquietante de animosidad contra el gozo del mundo del primer teórico. Aunque el mismo Esopo hubiera inventado así la fábula, estigmatizando como a alguien que se ha caído en un pozo a un contemplador del cielo sentado tranquilamente en lo profundo de él, la propia trasmisión de la fábula tenía que haberlo hecho relegar al olvido; sería una valoración equivocada del arte de ese género imputar a su propio creador un malentendido tan originario.[18]

En la historia de la recepción de la fábula pierden significado esas connotaciones en la misma medida en que la contra-

---

seines Werkes, Berlín 1819, 181 (nota bene, Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass*, A. Hübscher ed., III, 57).

[18] M. Landmann & J. O. Fleckenstein, "Observaciones diurnas de estrellas en la Antigüedad. Una reconstrucción filosófica e histórico-astronómica de la anécdota de Tales. Platón, *Teeteto*, 174 A", en: *Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft Zürich*, 88, 1943, 98-112. Las objeciones de las que me he ocupado contra mi tesis de que fue Platón el que refirió a Tales de Mileto

posición entre helenos y bárbaros, olímpicos y ctónicos se diluye con el helenismo y se desvanece la risa con el apóstrofe a Sócrates. Aunque la seriedad que se expande sobre la escena no promueva todavía al sacrificio de la teoría en sacrificio por la teoría, por algo que había de fusionarse con los conceptos monumentales de la humanidad y de la historia. Para ofrecer ese sacrificio no se necesitaba de la *polis* ni de la plebe, que serían más bien quienes la habrían de recibir.

En la historia de la recepción se pierde ocasionalmente también la profundidad de la tierra: el pozo o la cisterna (*phrear*) se convierte en Diógenes Laercio en la cavidad no específica de un hoyo (*bothros*), o de un foso (*barathron*) en Estobeo. La joven y bonita criada se convierte en una vieja arpía; cunde la inquietud, sobre todo por la salvación; la sima se convierte en la sentina del vicio y la teoría de los astros, ante todo, en un simple medio para satisfacer la curiosidad astrológica respecto del futuro.

Y como medio artificial importante, el intercambio de papeles. Entre las escuelas filosóficas de la época helenística, la de los cínicos es la más dispuesta a ponerse en el lugar de la criada burlona y a considerar despreciables desde esa posición a los teóricos de todas las demás denominaciones. En la primera mitad del siglo tercero antes de Cristo, Bion de Borístenes practicó *la filosofía en bata de payaso* [*Philosophie in der Hanswurstjacke*], como dirá Nietzsche, para ridiculizar a los filósofos que pretendían aferrarse a la seriedad de su materia pero que sólo por la retórica se diferencian de aquellos que se deleitan en catálogos de contradicciones (*isosthenie*) entre escuelas y sectas, con el único fin de elevar la ausencia de teo-

---

la fábula anónima (*Poetik und Hermeneutik*, VII, Múnich 1976, 11-24) me las comunicó por carta (13 de enero de 1977) Michael Landmann. Espero haberlas presentado fielmente.

ría al rango esencial de modelo suyo.[19] La filosofía ha entrado en su fase escéptica. No sólo en las escuelas de los académicos y de los pirrónicos, que se definen así expresamente, sino también en la *ataraxie* de los estoicos, y más aún en la estravagante máxima general de Epicuro: para el ánimo del hombre todo lo teórico viene a lo mismo, a saber, a no concercirle en nada. Nada paradójico, pues, que la risa se profesionalice ahora en la filosofía misma. El contrapunto de su comienzo se ha convertido en el resultado conclusivo de su (primer) final.

Encaja bien en la imagen de Bion el que él mismo hubiera sido esclavo y que sólo por herencia de su señor llegara a una condición apta para practicar el "cinismo" del notorio cambiador de escuelas que fue. No fue su curiosidad teórica la que le había hecho recorrer todas las escuelas, sino la estilización de su menosprecio por ellas en lo relativo a la experiencia de la vida. Como fundador de la rama hedonística de los cínicos subraya la feliz serenidad de quien cifra lo importante en proveerse de lo necesario desde la naturaleza y desde las circunstancias, dejando de lado las verdades: la teoría de una existencia de coleccionista. Ya no resulta sorprendente que de la boca de este filósofo provenga una variante del juicio emitido por la criada tracia: *Bion dijo que los más ridículos eran los astrónomos, que no ven los peces ante sus pies en las playas pero afirman de sí mismos reconocerlos en el cielo.*[20] La variante contrasta con la observación del cielo, representada por la imagen estelar de los peces; el modo de vida cínico se muestra en la

[19] Nietzsche, *Sobre los cínicos y su significado para la literatura*, 1869 (*Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, V, 471).

[20] Estobeo, *Florilegium*, LXXX, 3 (Wachsmuth ed., II, 7). También el cínico más importante, Diógenes de Sínope, utiliza la "fórmula" de la fábula del astrónomo; se mofa de los gramáticos, matemáticos, músicos y retóricos a causa de la discrepancia entre sus habilidades y su autoformación: *Así también*

atención prestada al sustento que depara la naturaleza y que resulta asequible sin esfuerzo. La gracia consiste en encontrar un alimento que tenga su semejante en el cielo. La fórmula para el aforismo ya estaba dada desde Esopo.

Todavía hay un pequeño detalle que merece la pena resaltar en Bion: el intento cínico de introducir en la filosofía misma la burla de la mujer tracia y de ridiculizar, en lugar del comienzo, el final de la teoría –con el derecho que dan los fracasos aducibles– no evoca ya la imagen de extrañeza entre el libre y la esclava; pero sí coloca al burlón –que por medio de la filosofía ha "trascendido" la filosofía misma– en el papel del rufián de la filosofía, a la que, como parece que dijeron Teofrasto y Eratóstenes, revistió con "el vestido de flores" (*anthina*), el atuendo de las rameras.[21] Lo que Tales de Mileto había demostrado con toda seriedad a sus conciudadanos se rebaja ahora hasta el nivel de la comedia, mostrando, con el cínico, cómo abusando de la filosofía se puede vivir de ella.

Quinientos años más tarde, en el biógrafo del siglo tercero después de Cristo, Diógenes Laercio, la anécdota se sustrae a la actualidad de cualquier discusión sobre la posición del filósofo en el mundo. Tales no cae en un pozo mientras pasea contemplando las estrellas, sino que cae en un hoyo nada más salir de casa con el fin de contemplarlas. Una vieja mujer que le acompaña, y a la que no se asigna ninguna otra característica, replica a voces al que grita: *Tales, ¿no puedes ver lo que queda ante tus pies y sin embargo crees que podrías conocer las cosas*

---

los matemáticos mirarían hacia el sol y la luna, pero no verían lo que tienen ante sus pies... (Diógenes Laercio, *Philosophorum vitae*, VI, 27 s.). La correspondencia en el caso de los gramáticos es temporal: descubren los errores de Ulises, pero no los suyos.

[21] H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zinismus*, Múnich 1979, 184 s.: sobre el trasfondo aristofánico de la diatriba cínica y su *spoudogeloion*.

en el cielo? La acompañante, que evidentemente ha salido con él de la casa, no tiene la libertad de reír; eso se entiende. Pero ¿por qué Tales necesita *compañía* para su salida astronómica? La pregunta está a la mano, y sin embargo, por lo que yo sé, no se ha formulado todavía.

Sobre ello da luz un epigrama que Diógenes, según su costumbre, introduce como propio en la *vita* de Tales. Da gracias a la divinidad por la muerte del filósofo porque así se le ha llevado cerca de los objetos que *ya no podía ver* desde la tierra. Ahora está claro: esta configuración evoca menos al iniciador, cabeza en alto, de la teoría del cielo que al astrónomo ciego. Movido por su impulso teórico sólo encuentra ya la compasión, y no la burla, de una mujer cuya determinación de edad no pretende hacer comprender otra cosa que la decadencia del filósofo mismo, que no ha llegado todavía al lugar del recuerdo de sus hazañas observadoras y que tampoco, pues, pudo ser apartado por sus objetos de observar lo más próximo.[22]

En Diógenes Laercio aparece la anécdota en otra versión más en el epistolario apócrifo entre Pitágoras y Anaxímenes, adjunto a la corta *vita* de éste.[23] En este testimonio de la veneración de la escuela milesia por su fundador la anécdota se convierte en leyenda sobre la muerte de Tales. El viejo no hace más que seguir la costumbre de toda su vida y sale de casa por la noche

[22] Diógenes Laercio, *Philosophorum vitae*, 34; I, 39. Si ahora ya no puede reírse, aparece más claro de qué se reía antes, así como que aquella criada debía ser joven. El protofilósofo es un neurótico; si no, lo que él inaugura no llegaría, como forma suprema del "sistema", a rozar el delirio paranoico; Freud no desmentiría esto. La "realidad" del astrónomo es un mundo especial, como la del neurótico. Y ¿por qué se ríe de él la muchacha? Porque reconoce la neurosis del paseante nocturno precisamente porque mientras tanto no se acuesta con ella.

[23] Diógenes Laercio, *Philosophorum vitae*, II, 4-5.

con su criada para observar las estrellas. Absorto en la contemplación del cielo cae en un hoyo. La conexión del último esfuerzo teórico con la caída mortal sirve para dar más fuerza al legado mediante la solemnidad de la muerte. Ella justifica la exhortación de la carta a que comience con la memoria de Tales toda investigación en común en la exedra. La ciudad de Mileto había caído mientras tanto en manos de Ciro, el rey de Persia; con consecuencias relativamente benignas, precisamente porque se había seguido el consejo de Tales de rehusar una oferta de alianza de Creso, el rey de Lidia. La previsión del astrónomo prueba su eficacia más allá de su muerte.

La libertad de la ciudad ha desaparecido. Eso lleva a Anaxímenes en su segunda carta a hablar de la libertad como condición para la teoría del cielo, que es asunto de hombres libres. Tales, observador durante toda su vida de las estrellas, se convierte así, a la vez, para su escuela, en monumento de las condiciones perdidas del primer establecimiento de la teoría: *¿Cómo podría Anaxímenes tener presencia de ánimo todavía para investigar los secretos del cielo si está lleno de miedo y ya sólo le queda elegir entre la muerte o el cautiverio?* La criada tracia ha desaparecido de la escena; el contraste de su falta de libertad con la teoría del ciudadano libre de Mileto ha perdido su impacto. En las nuevas circunstancias, la confrontación entre el concepto de realidad mundanovital de la criada y la comprensión del mundo del filósofo sólo se refleja ya en el destino político de la ciudad; su sumisión ha hecho imposible la prosecución y el cumplimiento de la teoría fundada por Tales. En el año 494 la ciudad en la desembocadura del Meandro es destruida por los persas y sus habitantes declarados esclavos. Con ello, en un sentido inesperado, la inaccesibilidad de la espectadora tracia al comportamiento teórico se ha convertido ahora en el bloqueo para todos de una existencia teórica.

Ceguera y caída mortal, impotencia del ojo y finitud del impulso al saber: he ahí el fin de Fausto, que se anuncia en el sino de Tales. Y no de modo casual. Con la teoría viene dada también la posibilidad de su tragedia: en el fallo del órgano físico por la fatiga antes desconocida del sentido, más incisiva aún dada la superioridad del mundo sobre la vida según el espacio y el tiempo. Aunque los griegos habían unido la teoría y la *eudaimonía* tan íntimamente que todavía el cristianismo habría de determinar su concepto de felicidad ultraterrena como teoría de Dios en sentido literal, tienen un concepto estático de teoría y uno estacionario del teórico, que no lega orientaciones y tareas sino que formula su enseñanza y la entrega a una escuela que ha de conservarla y cuidarla. La condición estática y escolarizada de la teoría parece hacer justicia a la finitud del tiempo de duración de la vida humana; pero es sensible, a la vez, a la multiplicación de las escuelas y a la compensación de sus posiciones encontradas (*isosthenie*).

El conflicto de teorías, sin embargo, no se convierte en el conflicto entre teoría y *eudaimonía*. Esta mantiene la preeminencia y regulariza el final de la primera época teórica como indiferencia: la virtud no es precisamente saber, cuando también la incertidumbre basta para actuar y vivir. En un *cosmos*, mientras lo fue, cualquier teoría venía a ser lo mismo para los seres humanos, determinaba tan poco sus esperanzas como sus miedos. Mientras que Eudoxo de Gnido había dicho que le gustaría dejarse convertir en cenizas por el calor del sol con tal de poderlo mirar detalladamente una sola vez para averiguar exactamente su tamaño y su forma, Heráclito trasmite la paradoja de que el tamaño del sol es el mismo que el de la anchura de su pie. Es verdad que después del recorrido que habían hecho las teorías eso ya no se podía decir de ese modo, con desdén por la objetividad, pero la actitud metodológica de Epicuro va-

ría sólo en lo referente al impedimento del primado de la teoría, en tanto el habría de demostrar que todas las teorías conocidas sobre la naturaleza y el tamaño del sol acaban en lo mismo para el ser humano: en que éste ha de permanecer como espectador del mundo. Desde este punto de vista, la frase de Protágoras de que el ser humano es la medida de todas las cosas supone el punto de conformidad más profundo en la comprensión de los griegos de la teoría.

Se trata también de una cultura de arrogante indiferencia frente a los hechos, desde Heráclito hasta la *ataraxía* estoica, hasta la *epojé* escéptica y hasta las enseñanzas de Epicuro, cuyo modelo son los dioses, que no son representados riendo sólo porque, para conservar su imperturbabilidad y bienaventuranza, no dirigen su mirada a los mundos. No es el Tales de Mileto que cae en un pozo y que al final de su antigua mitología muere a causa de la teoría, quien acuñó la figura del sabio, sino la criada riente. A lo que más se asemeja ésta es al tipo del espectador, tal como lo concibió Epicuro y se lo figuró Lucrecio: sobre el rompiente de la costa, dirigiendo su mirada indiferente al naufragio en el mar embravecido del mundo; no ríe, pero disfruta de que no le afecte.

Después de toda la crítica de la cultura de los epicúreos, ese espectador sólo puede ver en ese naufragio ante sus ojos el consecuente final de empresas y ocupaciones, cuyo despropósito le parece el modelo esencial de exposición de aquellos puntos flacos por los que el mundo puede alcanzar y herir al hombre. ¿No había dicho Glaucón en la *República* platónica que había que ejercitar la astronomía por su importancia para la navegación marítima? En la línea de tales justificaciones de la teoría, el naufragio aparece necesariamente como una prueba en contra. La teoría lleva al ser humano a exponerse innecesariamente al mundo, a descubrir sus puntos flacos, como hizo Tales. El epicúreo entiende la exclusión de aquello

en lo que no le va nada al ser humano como una reducción de la teoría al disfrute de la vida. El *theōros* sobre el acantilado no se precipita al abismo, y disfruta sobre todo por eso, por no precipitarse en él.[24]

---

[24] H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt 1979, 28-30: "Estética y moral del espectador" (sobre el proemio de Lucrecio II).

No es de esperar de los Padres de comienzos de la era cristiana que recojan la anécdota de Tales para recordar al observador del cielo, por su caída, que es más urgente atender a lo que queda ante sus pies. Esto hubiera significado acabar con el conflicto entre lo celestial y lo terreno de un modo un tanto brusco, poniéndose a favor de los asuntos inferiores. Más bien, al contrario, el teórico de las estrellas tiene que aparecer ahora como alguien que se mueve demasiado en el proscenio y que interrumpe demasiado pronto el rumbo que había tomado. En lugar de entregarse al estudio del ser de los seres, más allá de los fenómenos del cielo, como ya lo había postulado Platón para una segunda astronomía de cuerpos celestes invisibles, el teórico se contenta con lo que todavía es visible y mientras siga siéndolo para él. El Tales enceguecido ya no es una figura de la tragedia de su teoría, limitada por culpa de su decadencia orgánica, sino la figura de un error: el de considerar la visibilidad como medio de conocimiento por antonomasia. Cicerón, al que los autores del cristianismo latino canonizaron rápidamente como el representante por excelencia de la filosofía, recuerda el autocegamiento de Demócrito; el autofigurado platónico recuerda al representante de la atomística más perseguido por Platón, y rehabilitado por Epicuro, diciendo de él que no le dolieron prendas en afirmar que la mirada de los ojos no hace sino entorpecer la agudeza del espíritu. En todo ello hay, sin duda,

una reminiscencia de la anécdota de Tales y de la burla de la criada: *Mientras que otros no ven siquiera lo que está ante sus pies, aquél peregrinó por toda la infinitud sin detenerse ante límite alguno.*[25] A pesar de que esa infinitud se refiera sólo a la determinación negativa del espacio en la atomística, está dispuesta ya para una construcción conceptual que tiene que sobrepasar el universo finito del teórico de los astros para crear espacio para nuevas realidades, importantes para la salvación, para cuya "teoría" la tierra en el centro del mundo no sería ya el escenario privilegiado.

Si bien la Patrística latina acepta la opinión de Ovidio de que la determinación del ser humano para la marcha erecta, con la cabeza erguida, tiene por finalidad la contemplación del cielo, esto se convierte en metáfora: con la dirección tomada, desde lo cercano hacia los confines del mundo, el observador del cielo se encuentra en el camino correcto para sobrepasarlos. Su caída sería la de alguien que no había tenido miras suficientemente altas, alguien que se habría hecho indolente en el proscenio pagano de la superficie interior del cosmos y habría perdido así la trascendencia: alguien que perdió lo cercano a él, no en tanto compacidad de lo terreno extendida ante sus pies, sino en tanto preocupación por el núcleo de toda preocupación, su salvación eterna. En esto, la metafórica de lo lejano corresponde a la de lo cercano, que ahora ya no tiene ningún tipo de realidad exterior; se ha convertido en el horizonte interior del buscador de la verdad, a quien lo que ha de importarle en primer lugar es él mismo.

---

[25] Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V, 114: *atque hic vir impediri etiam animi aciem aspectu oculorum arbitrabatur, et cum alii saepe, quod ante pedes esset, non viderent, ille in infinitatem omnem peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret*. De pronto se descubre qué cerca estaban Demócrito y el viejo Platón, también a causa de la inducción por ambas partes del eleatismo; esa cercanía crea un caso ejemplar de "narcisismo de la mínima diferencia".

Pero no en el sentido en que el observador del cielo se hace sospechoso de querer elevarse a sí mismo a contenido esencial de sus propios fines tan pronto como la mística de la intuición permite al afortunado observador de los objetos divinos volverse semejante a ellos. Al demasiado poco de la distancia de lo terreno corresponde el exceso de arbitrariedad en el acceso al objeto: la teoría se ha convertido sólo en el paso previo a la disposición a prestar oídos y a aceptar una revelación sobre aquello que a lo sumo podría ser extrapolado desde la teoría como lo desconocido. En contraste con esta disposición, al observador del cielo se le asignan los rasgos del deseo libidinoso y de la inmoderación del simple deseo de saber; cae porque parece haberse conseguido ilegítimamente acceso a la esfera de sus pretensiones, con menosprecio de los derechos reservados a Dios y sobre todo de las prioridades para su propia salvación. Para formular sin ambages la sospecha bajo la que ha caído ahora: en lugar de emprender el camino de la gracia, practica ahora magia de transposición.

Esta sospecha –fundada– de que la teoría puede ser contaminada por la magia, hace que el mediador entre el judaísmo y el helenismo, Filón de Alejandría, advierta a todos los que se han introducido o querido introducir en la astronomía caldea que vuelvan a bajar del cielo.[26] San Agustín encontrará la expresión retórica para el peligro que acecha tras la teoría y la trasmitirá con su autoridad al medioevo. Supone de los astrónomos, como una pretensión inherente a su disciplina, que imaginan haber alcanzado ya por sus medios lo que sólo puede conseguirse por el proceso de salvación recién inaugurado, *ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur*.[27] La acusa-

[26] Filón de Alejandría, *De migratione Abrahami*, 185.

[27] San Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 38. Este párrafo lo cita Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II, 2, q. 167 a. 1.

ción de magia de transposición implica ya que no pueda darse por supuesto que la situación del ser humano en el cosmos podría ser la más privilegiada: que ni siquiera puede serlo ya, si se toma en serio la provisionalidad de toda verdad relativa a esto. Una época después, al desvanecerse las perspectivas trascendentes de verdad, ya no supondrá nada contra la naturaleza del ser humano y del mundo instalarse en otro punto central, señalado sistemáticamente, de los movimientos ordenados. El centro imaginario se convierte en el medio constructivo de la astronomía para penetrar sus ilusiones perspectivistas, antes de dar un paso más en la crítica de sus presupuestos con la eliminación de cualquier tipo de centro virtual de los movimientos cósmicos.

Una artimaña de la Ilustración para la investigación del mundo humano será mirar a lo terreno de un modo extraño, como si uno no conociera en absoluto las reglas de juego vigentes en él; y aquí aparece otra vez la criada tracia, ahora como viajera que viene de Oriente, como hurona nativa o como astronauta de Sirio. En la introducción a su *Traité de Métaphysique*, Voltaire exigirá el abandono de la esfera de los intereses y prejuicios para conseguir experiencia sobre el ser humano: como si se le observara desde Marte o desde Júpiter, igual que hacía él, que como copernicano se sentía obligado a contemplar los fenómenos astronómicos *comme si j'étais dans le soleil.*

No se querrá forzar tanto el concepto de "Wirkungsgeschichte" ["historia efectual"] que permita constatar en la mirada extrañada a la acción de la teoría algo así como un paso previo a la mirada extraña de la teoría misma. Se trata más bien de encontrar prefigurado en la anécdota de Tales un patrón del que uno no pueda desembarazarse en una historia de la teoría. La recepción, aunque nada más sea en un uso indulgente del concepto, es otra cosa, y uno se extravía si deja el hilo conductor de los nombres, palabras e imágenes.

De los autores de los primeros tiempos del Cristianismo sólo Eusebio trasmitió entera la anécdota de Tales en la versión que Platón diera de ella en el *Teeteto*, adoptando asimismo la interpretación auténtica de la extrañeza con respecto al mundo del filósofo.[28] El esforzado intento de mostrar competencia literaria es lo que impide siempre en grado máximo hacerse responsable de inexactitudes, o incluso de alteraciones formales, en los textos trasmitidos; así sucede aquí con este apologista, que tiene que salvaguardar las buenas maneras de la escuela alejandrina del docto siglo cuarto.

Otra cosa completamente distinta sucede un siglo antes, al comienzo de la apologética latina, con el jurista y maestro de una violenta retórica, Tertuliano, para quien todos los filósofos griegos, en conjunto, aparecen como los patriarcas de los herejes.[29] Ya con el protofilósofo Tales, por su caída en el pozo, se establece el ejemplo que alcanza hasta la raíz del mal. Tertuliano desprecia el camino de la apología con formación literaria; se siente lo suficientemente maestro como para hablar su propio lenguaje. No pretende en absoluto demostrar la verdad del cristianismo partiendo de fuentes paganas. Estaría perfectamente en su línea haberse burlado del enfoque filosófico del mundo desde la posición de la muchacha tracia. Ésta anticipa algo que aparece en Tertuliano en lugar de la autoridad griega: el "alma simple", su *anima idiotica*, que él introdujo en la retórica apologética con el *Testimonium animae*. Pero no aprovechó la oportunidad de hacerla hablar por boca de la criada tracia.

Quizá ello se debiera a que Tertuliano, frente a Minucio Felix, su colega jurista y rival en la "praxis" literaria de lo nuevo,

---

[28] Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XII, 29, 4-5 (ed. Mras, 120).

[29] Tertuliano, *De anima*, c. 3. Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 282 ss.

intentó construir algo así como una imagen de contraste con la filosofía griega, y mostrar, al hacerlo, mayor dureza. Así, Minucio Felix había escrito sobre Tales de Mileto, con ambigüedad bien intencionada, que era el primero que había que nombrar porque fue el primero de todos que sometió a examen los objetos celestes: *primus omnium de caelestibus disputavit.* Lo que resulta de ahí se encontrará en una compilación de la primera materia original filosófica, el agua, con aquellas aguas del relato bíblico de la creación, sobre las que se cernía el espíritu de Dios; lo que no puede significar otra cosa que Dios formó todas las cosas a partir del agua. Ya el primer filósofo, pues, coincide plenamente con la doctrina cristiana. Y esto no es casual, puesto que la conexión que hizo entre el agua y el espíritu sería demasiado elevada y sublime como para poder ser inventada por un ser humano; es pues algo *a deo traditum.*[30] Ese relieve que da Minucio Felix a la figura de Tales sólo adquiere su verdadera importancia por el hecho de que el interlocutor pagano en el diálogo, Cecilio, es, no por casualidad, un escéptico académico, que quiere anteponer la probabilidad a la verdad en todo; precisamente desde esta posición filosófica echa en cara a los cristianos que quisieran investigar los espacios del cielo y los secretos del mundo. Para ello se sirve de la formulación de la criada tracia: *satis est pro pedibus aspicere*..., para pasar de ahí –por ser de igual contenido– a la formulación con que Sócrates respondió a cuestiones *de caelestibus*: *Quod supra nos, nihil ad nos.*[31]

---

[30] Minucio Felix, *Octavius*, 19, 4: *Eo altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum; vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare.*

[31] *Octavius*, 12, 7-13, 1: *Proinde si quid sapientiae vobis aut verecundiae est, desinite caeli plagas et mundi fata et secreta rimari; statis est pro pedibus aspicere...*

El consejo que da el escéptico académico a los cristianos, renunciar a los objetos celestes, ha de entenderse tan metafóricamente como el elogio de Octavio a Tales de Mileto por ser el primero que se ocupó de las cosas celestes; dejar que éstas descansen tranquilamente sobre sí y atenerse a las que quedan ante los propios pies significa, bajo premisas escépticas, no pretender alcanzar verdades sino conformarse más bien con probabilidades. Pero precisamente esto es lo que el apologista no quiere tolerar al filósofo, porque él sí cree que puede ofrecer verdades; y al final, con el éxito previsto.

Se ve fácilmente cómo en el uso de la expresión "lo celeste" (*caelestia)* se cruzan las líneas de argumentación del diálogo *Octavius*. Es precisamente esa debil indeterminación del objeto, al que el primer filósofo parece que ya se dedicó, la que Tertuliano no admite. Para él, en la divinización de los astros reside una de las raíces del politeísmo. No son ellos mismos lo divino, sino quien los ha creado y los mueve; habría, por tanto, que investigar lo invisible para poder saber qué es lo visible.[32] Como si se tratara de una prueba de que para él el conocimiento del cielo conseguido por primera vez por Tales no tenía valor alguno, Tertuliano hace caso omiso de esa consecución legendaria de Tales, la predicción de un eclipse de sol, y presenta al procónsul romano de la provincia de África un eclipse solar así como un signo divino de advertencia ante la persecución de los cristianos. La amenaza particular de la ira divina a las autoridades provinciales, que preparaban nuevos tormentos, se cruza aquí con la amenaza general que pesa sobre el mundo: la de su final. Es cosa de los cristianos anunciar los signos de la amenazante ira de Dios, pero también restringirla provisionalmente, por medio de sus oraciones, a una re-

---

[32] Tertuliano, *Adversus nationes*, II, 3, 12-15: *Immo, eo altius investigandum est quod non videatur, ut quod videatur, quale sit, scire possimus.*

percusión sólo local. Sólo así puede ganarse el tiempo suficiente para que los signos anunciadores de la ira divina aniquiladora del mundo puedan ser interpretados por *todos* correctamente y a tiempo.

Habetis astrologos, exclama con gran gesto Tertuliano ante el procónsul Scapula. ¿Le dirán sus astrónomos lo que ha de significar el eclipse de sol el día de audiencia en Utica? Difícilmente. Tertuliano no acudirá a la astronomía establecida para refrendar un acontecimiento del futuro que sólo es conocido por revelación. Aunque partamos hoy de que el eclipse de que hablamos ha de tratarse del eclipse total de sol visible en Utica el 14 de agosto del año 212, no se necesita para nada presuponer, con ello, que Tertuliano conociera la aparición regular del eclipse o supusiera tal conocimiento en el destinatario de su escrito. Éste debería preguntar, más bien, a sus astrónomos para cerciorarse de lo inusitado del fenómeno celeste y para admitirle a él, después, su significado como signo del cielo.[33] No se olvida, ni se niega, la normalidad astronómica de

---

[33] Tertuliano, *Ad Scapulam*, III, 3: *Omnia haec signa imminentis irae Dei, quam necesse est, quoquo modo possumus, ut et nuntiemus et praedicemus, et deprecemur interim localem esse. Uniuersalem enim et supremam suo tempore sentient, qui exempla eius aliter interpretantur. Nam et sol ille in conuentu vticensi extincto paene lumine adeo portentum fuit, ut non potuerit ex ordinario deliquio hoc pati, positus in suo hypsomate et domicilio. Habetis astrologos.* Para la datación del eclipse solar y del escrito *Ad Scapulam*, cfr. J. Schmidt, "Una contribución a la cronología de los escritos de Tertuliano y de los procónsules de África", en: *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., XLVI, 1891, 77-98. Es verdad que Schmidt recoge la *posibilidad de un exceso retórico* de Tertuliano, pero pasa por alto, en su exitosa datación del eclipse de Utica y con ello del texto, que Tertuliano no pudo haber puesto sus miras en el "vencimiento" ordinario del fenómeno; en ese caso todo se quedaría en un dictamen astrológico. Recuérdese que los gnósticos se negaban rotundamente a considerar la estrella de Belén como una constelación astrológica de fatalidad cósmica; la veían más bien como un signo de la irrupción del *fatum*.

los eclipses solares; si no, no tendría sentido alguno la fuerte recomendación de dirigirse a los astrónomos. Dado que el Dios de la gran amenaza al mundo era benévolo con los cristianos, podía conformarse también con la más pequeña de un signo así, en lugar de los presagios apocalípticos, como ya había hecho con el eclipse a la muerte de Jesús. Tertuliano interpreta ese eclipse en el sentido en que lo hace la versión más imprecisa de San Marcos y San Mateo: sólo como un oscurecimiento general o tinieblas (*skotos*), no expresamente como eclipse de sol como en San Lucas. Esto sólo podrían haberlo malentendido quienes no conocían las profecías sobre Cristo; no obstante, habrían registrado ese *mundi casum* en sus archivos estatales.[34] Para Tertuliano, los eclipses de sol son, por una parte, pruebas contra la divinidad de los astros, ya que demuestran que *también el sol mismo ha fallado a menudo*. Por otra parte, la determinabilidad previa de tales eclipses muestra que éstos no son ninguna *prueba propia de poder* de los cuerpos celestes, sino que han de ser entendidos, más bien, *como si estuvieran sujetos a una ley, por decirlo así*.[35] Pero entonces es que hay un Dios todavía por encima de ellos, al que sirven y quien puede utilizarlos también, aun contra su regularidad, para manifestar sus signos. En un sentido superior, pues, tampoco aquí se le da la razón a Tales. Frente a la "normalización" de los fenómenos celestes iniciada por él, Tertuliano rescata to-

---

[34] Tertuliano, *Apologeticum*, 21, 19: *Eodem momento dies medium orbem signante sole subducta est. deliquium utique putaverunt qui id quoque super Christo praedicatum non scierunt. et tamen eum mundi casum relatum in arcanis vestris habetis*. Sobre este texto: A. Demandt, *Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen und Mondfinsternisse*, Maguncia 1970 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1970, 7, 19). Demandt no aduce, en comparación, el texto de *Ad Scapulam*, c. 4.

[35] Tertuliano, *Ad nationes*, II, 5, 16; II, 6, 3.

do un repertorio de signos preapocalípticos. Su Dios posee una retórica poderosa, a imagen viva de sí mismo. Y Tertuliano la cree capaz de atemorizar al poder estatal romano, de hacer que caiga el brazo levantado contra los cristianos.

Tertuliano es el único que proveyó a la anécdota de Tales con la variante de que fue un egipcio el que se burló del filósofo caído en la cisterna. Con razón Tales de Mileto, cuando recorría y examinaba el cielo entero con sus ojos, cae ignominiosamente en un pozo y es ridiculizado con fuerza por aquel egipcio, en tanto le dice: ¿Crees que te está dado el cielo para su contemplación ya que no consigues ver claramente nada en la tierra? Así, Tertuliano, mediante la caída de Tales, caracteriza a los filósofos gráficamente como aquellas gentes que dirigen su estúpida curiosidad a las cosas de la naturaleza, en lugar de dirigirla primero a su artífice y rector, y acaban por ello dando palos de ciego en el vacío.[36] Aquí aparece la expresión programática *curiositas*, sobre la que se habría de montar en la Edad Media una restricción del espacio de juego teórico.

¿Cómo es que aparece el egipcio en la historia? Para un autor cristiano de comienzos del siglo tercero –y más para uno como Tertuliano– no puede ser casual una intromisión así en el inventario de las figuras: según la tradición griega, los egipcios son representantes de una sabiduría antiquísima, y pertenecía al programa obligado de la biografía de los filósofos el adquirir de ellos una parte de esa sabiduría. Desde el punto de vista de la Biblia los egipcios son representantes de la forma

[36] Tertuliano, *Ad nationes*, II, 4, 18-19: *Merito ergo Milesius Tales, dum totum caelum examinat et ambulat oculis, in puteum cecidit turpiter, multum inrisus Aegyptio illi: "in terra", inquit, "nihil perspiciens caelum tibi speculandum existimas?" Itaque casus eius per figuram philosophos notat, scilicet eos, qui stupidam exerceant curiositatem, in res naturae quam prius in artificem eius et praesidem, in vacuum laborandum habituros.* Sobre este texto: L. Alfonsi, "Tales y el egipcio", en: *Rivista di filologia classica*, 28, 1950, 204-222.

más abominable de idolatría, la de ídolos zoomorfos; para liberarse de su fascinación apenas habían bastado la ira de Moisés y la dieta de cuarenta años del desierto. Por eso la defensa de Egipto pertenece siempre a la argumentación de los filósofos contra el cristianismo. En Orígenes se leerá que su contrincante, Celso, habría reprochado a los cristianos que se rieran sin razón de los egipcios y de su divinización de los animales sin conocer la doctrina oculta ligada a ello; ese culto habría sido en verdad uno de las ideas eternas mismas.[37]

De esto, evidentemente, no sabe nada Tertuliano; en él los egipcios aparecen como aquellos que habrían cometido un pecado más torpe todavía que el de la divinización de los animales: el de la divinización de los astros por su capacidad de automovimiento, como *per se mobilia*. Pero en la variante de la anécdota de Tales, el egipcio, como representante de una sabiduría antiquísima, aparece como el contrapunto del griego, prototipo de una petulancia de nuevo cuño. El egipcio no ríe por falta de comprensión, sino por mejor conocimiento. También a Tales se le había transferido el elemento de un viaje a Egipto; de Egipto habría sacado sus doctrinas geométricas y astronómicas. Por eso pudo ocurrírsele a Tertuliano jugar con la autoridad del maestro enfrentándola a la inmadurez del discípulo. En cualquier caso, la fundación griega de la teoría tenía que ser presentada simplemente como un género de importación mal adaptado; así, no sólo se retrotrajo en el tiempo una consecución demasiado arbitraria de la razón humana, sino que también se abrió la posibilidad de colocar su origen en la mis-

[37] Orígenes, *Contra Celsum*, III, 19. Hay otro párrafo (*Contra Celsum*, VIII, 15) cuya alusión no está muy clara: *pôs polloi peri to phrear, kai oudeis eis to phrear*: *¿Por qué hay tantos (que rondan) en torno al pozo y ninguno dentro de él?* Celso adujo una fuente gnóstica, el *Diálogo celeste* de los ofitas, como prueba de que el hijo de Dios no es más poderoso que Dios mismo (como supone que piensan los cristianos). ¿Por qué no acude a la fuente?

ma revelación divina de la que se había nutrido Moisés. Esta inversión de las relaciones de influjo y prioridad entre la Biblia y la filosofía griega juega siempre un papel importante en la apologética y se percibe fácilmente que de lo que se trataba en todo ello no era de otra cosa, en definitiva, que del alcance de la razón humana.

Una mujer tracia no le habría servido de nada a Tertuliano para sus fines, dado que su risa no podía responder a un juicio normalizado; a Tertuliano no le era útil figura alguna que observara al astrónomo y se mofara de él desde la perspectiva inferior de su realismo. Más bien lo que él necesitaba era una que consiguiera desvalorar "desde una perspectiva superior" el comienzo de la filosofía señalizado por los griegos. Los sabios egipcios, de los que conseguían consejo y conocimientos griegos viajeros, eran sacerdotes; y eso hay que suponer también del egipcio de Tertuliano, que ríe estentóreamente, fueran quienes fueran sus dioses y el juicio peyorativo que merecieran. Si la criada de Platón reía porque le parecía que Tales ponía sus miras demasiado altas, el egipcio de Tertuliano ríe porque Tales no las había puesto lo suficiente. El espíritu tendría que haberse girado, volviéndose hacia arriba desde su posición en el mundo, no hacia abajo, a lo incierto: *Sursum mens ascendere debuit de statu mundi, non in incerta descendere.*

El supuesto de una participación de los egipcios en el saber divino de los patriarcas y de Moisés no es sólo una reivindicación de la exclusiva de la verdad; alude también a los contenidos de posesiones de un origen más alto. Con ello, Tertuliano no piensa sólo en verdades en un sentido restringido al estado de conocimiento necesario para la salvación, sino en una ayuda, también, para las aspiraciones de la razón al conocimiento del mundo. Expresado de otro modo: egipcios y cristianos tienen en común algo así como una ciencia secreta. Con respecto a ella, lo accesible a Tales no parece digno de la

caída. También se vuelve ridícula, por lo demás, la atribución de dos citas clásicas a Epicuro: por una parte, el dicho atribuido a Sócrates de que lo que está sobre nosotros no es nada para nosotros; por otra, la trasferencia a él de la frase de Heráclito de que la exploración del cielo no ha producido otra cosa que el que el tamaño del sol concuerde con la anchura de un pie. A ello añade Tertuliano lacónicamente: hasta ese punto puede cultivarse la frugalidad, incluso en el cielo.[38]

Tertuliano pasa por alto a la criada tracia de la anécdota de Tales también allí donde parece que habría de entrar obligadamente en sus planes: en la réplica al platonismo del alma. Frente a la exaltación de la particularidad del alma y de su extrañeza con respecto a la naturaleza presenta Tertuliano un realismo peculiar, por cuanto admite, tomándolo de los estoicos, su sutil materialidad, mediante la que reproduce, como elemento pneumático, la forma del cuerpo. De este modo se evitan las dificultades del dualismo de espíritu y materia, pero sobre todo se hace verosímil la trasmisibilidad hereditaria, esencial para la historia de la salvación, del daño producido por el pecado. Es en este contexto donde hay que colocar la mención de Tales, quien con su mirada al cielo representa el arrebato filosófico que no ve lo que queda ante los pies –aquí, la naturaleza del alma como naturaleza de lo más propio de uno mismo– y cae por eso en el pozo. Esta corta frase posee toda la energía de la que es capaz Tertuliano: *Sed enormis intentio philosophiae solet plerumque nec prospicere pro pedibus (sic Tales in puteum).*[39]

Las transformaciones de la anécdota por lo que respecta a la figura de la criada tracia puede que se basen en una deforma-

---

[38] Tertuliano, *Adversus nationes*, II, 4, 13-15: *Sed Epicurus, qui dixerat: quae super nos, nihil ad nos, cum et ipse caelum inspicere desiderat, solis orbem pedalem deprehendit. Adhuc scilicet frugalitas et in caelis agebatur.*

[39] Tertuliano, *De anima*, VI, 8.

ción anodina, de la que nos damos cuenta allí donde la especificación de la procedencia de la criada se convierte en su nombre propio. Cuando en los *Philosophumena* de San Hipólito se la introduce como *famula Thratta nomine* es claramente porque se ha malentendido el correspondiente atributo en Platón.[40] Puede que se deba, pues, a que la mera indicación de un nombre se considerara como una caracterización demasiado parca; así, pudo suceder perfectamente que el contemporáneo de Hipólito, Tertuliano, inventara a su egipcio para dar más pregnancia a la anécdota. Para Hipólito, la observación del cielo y la caída están en conexión inmediata con su acusación de que la mitología gnóstica, contra la que él luchaba, tenía su origen en la filosofía y sobre todo en la astronomía de los griegos. Las especulaciones gnósticas son ahora el equivalente de lo lejano: descuido de la salvación por exigencias inmoderadas de saber.

Cuando la cita se reduce a mera alusión –o, mejor, se depura hasta convertirla en ello– hay que presuponer familiaridad con lo que se quiere evocar. Las épocas de compendios y antologías, de mediaciones de segunda y tercera mano en los depósitos del saber simplificados, propenden a una conciencia de posesión segura, así como al abandono de las fuentes que vuelvan a causar inseguridad. Tertuliano sabe exactamente qué es platonismo y qué un platónico, pero no da la impresión de haber leído jamás un texto de Platón. Esta constatación no encierra ningún menosprecio; para muchos de los grandes de la filosofía no vale otra cosa, por ejemplo para Kant. Esto tiene consecuencias, luego, para la tipología de los

[40] Hipólito, *Philosophumena*, I, 1: ...*eumque deridens quaedam famula, Thratta nomine: quae in coelo sunt, inquit, scire gestientem, eorum quae ante pedes sunt notitia fugit*. El *Florilegium* de Estobeo es todavía en el siglo V un testimonio de cuál era la forma original del texto que pudo ser malentendido: *therapaina thrâtta oûsa*... (ed. C. Gesner, 420).

textos: dado que se producen simulacros de combate con fijaciones doxográficas del contrincante, son *ismos* los que están frente a *ismos*, como diríamos hoy; a causa del desconocimiento de su literatura auténtica, no ha lugar a ningún examen sutil de las posiciones. Refiriendo esto ahora a la recepción de la anécdota de Tales, se hace patente un cierto grado de familiaridad con el trasfondo de esa historia, que los autores patrísticos, ya que sólo hacen meras alusiones a ella sin mayor explicación del incidente, suponen conocida de todos sus lectores.

El sirio Tatiano construye en su *Discurso a los griegos* la nueva contraposición entre paganos y cristianos según el modelo de la vieja entre helenos y bárbaros. Cultiva el orgullo del bárbaro frente a un mundo cultural que le parece vacío y en ruinas, cuyo instrumental retórico, sin embargo, maneja profesionalmente a ese efecto con la habilidad de un sofista. Lo nuevo, la "filosofía bárbara", con la que se había topado sólo en edad madura, vino a añadirse a su hastío por la propia experiencia formativa. Como una de las evidencias de toda teoría de procesos de recepción aparece el hecho de que el hastío por lo dado es un motivo más fuerte que la atracción de lo ofrecido; de modo que en esos casos de hastío por lo dado, sólo se necesita ya de fuerzas de atracción débiles para interesarse por lo que se ofrece. Para Tatiano, tampoco lo nuevo era sino un episodio más en el camino hacia una nueva fundación más radical, de cuño gnóstico y con barbarismos mucho más decididos. Modernos defensores de la Antigüedad pagaron a este detractor de lo establecido con juicios muy duros, calificándole de "triste original", de "enemigo oriental de la cultura", de "estilista salvaje".

No habría necesidad de mencionar todo esto si Tatiano, en su alusión a la anécdota de Tales, no hubiera asumido de improviso el papel de la muchacha tracia. Dentro de un marco

de denuesto general bárbaro a los griegos, que alcanza desde el lenguaje hasta la filosofía, pasando por la creación literaria, la alusión a la burla hecha a Tales por una bárbara da la impresión de no poder ser más compartida. En ello van incluidas risas; risas, por ejemplo, sobre los que siguen siendo partidarios de la idea de Aristóteles de que no hay providencia para las cosas que están debajo de la esfera lunar; cosa que es tanto más ridícula cuanto que esa misma gente, más cerca de la tierra que de la luna y más abajo de la órbita de ésta, asumían ellos mismos el papel de la providencia precisamente allí donde la negaban. Aristóteles fue el primero en hacerlo cuando dijo que no hay felicidad para aquél al que le son negadas la belleza, la riqueza, la fuerza corporal y la nobleza. La deducción polémica de Tatiano es ésta: el dios cósmico de la filosofía, convertido por ella en motor de las esferas celestes, no habría de significar para el ser humano otra cosa que la contingencia de sus propias condiciones naturales de felicidad. El objetivo de Tatiano, con su alusión a la anécdota de Tales, es el de impedir esa despreocupación por la posible felicidad que tienen todos los filósofos preocupados por las cosas del cielo.[41]

Sorprendentemente, en este sentido, llega hasta a incluir la cuestión de Dios en la invectiva que lanza a los filósofos por su desatención de lo humano. La caída en el hoyo se radicaliza desde el punto de vista de aquella "filosofía bárbara": *Investigáis qué sea Dios y mientras desconocéis lo que está en vosotros mismos. Miráis boquiabiertos* [kechēnotes] *al cielo y caéis mientras tanto en los pozos.* Hay en todo ello, al mísmo nivel, referencias de orígenes diversos: *A laberintos se asemejan las contradicciones en vuestros libros, y sus lectores, a la vasija de las Dánaes.* Con su gusto por las exageraciones grotescas, Tatiano pertenece a los pocos autores de la época de los que pue-

[41] Tatiano, *Ad Graecos*, II, 8-9; XXVI, 1.

de escucharse, ocasionalmente al menos, una carcajada, aunque sea furiosa. Por lo demás, se consideraba ejemplar lo que San Juan Crisóstomo había afirmado de Jesús: que nunca rió. ¿Lo hizo Tales? ¿No fue más bien el privilegio de la muchacha tracia?

Si falta el nombre no siempre puede decidirse la exactitud con la que la anécdota está en el trasfondo cuando se habla de la autoelevación de la teoría y de la subsiguiente caída en un pozo. Así, San Ireneo de Lyon habla de aquellos buscadores de la verdad que siempre creen poder encontrar algo más que la verdad y finalmente caen en el hoyo escondido de la ignorancia; evidentemente, la inquietud por la búsqueda de la verdad eleva la probabilidad de tales accidentes. Aquí, basta ya la forma horizontal de movimiento para aumentar el riesgo.[42] Las relaciones de lejanía y cercanía son lo que parece evocar una y otra vez el apóstrofe anónimo a las invectivas de la muchacha tracia: y lo que resulta cercano o lejano para el ser humano se puede concebir como una decisión fundamental para las épocas. Lo que queda ante los pies sólo es ya la metáfora de aquello que será más íntimo y más cercano al yo que él mismo a sí mismo: *intimior animae quam ipsa sibi*, como un milenio después dirá San Buenaventura, sobrepasando todo lo habitual en la patrística y especialmente en San Agustín.

San Agustín se había esforzado por lograr una nueva determinación de lo más cercano. Cuando antepone la reflexión al hilo del concepto de *memoria* lo hace pensando que recuerdo y olvido no son simplemente antitéticos, porque entonces

---

[42] Ireneo de Lyon, *Adversus haereticos*, V, 20, 2: *...iuste cadent in sublatentem ignorantiae foveam, semper quaerentes, et nunquam verum invenientes...* La búsqueda, frente al encuentro, no puede gozar todavía de sus posteriores méritos. El movimiento no es todavía ese valor por sí mismo, que "de camino", en la senda infinita hacia lo definitivo, proporcione el "beneficio accesorio" de todo lo demás, que no importa todavía o que todavía no promete nada.

no podría haber conciencia de haber olvidado algo: la *memoria* es conciencia con respecto a sí misma y a su contrario.

Con el añadido de la *memoria* a la *ratio* y a la *voluntas* San Agustín no sólo dio pábulo a su pasión trinitaria en una tríada antropológica, sino que tematizó, además, una estructura que apuntalaba la intencionalidad de razón y voluntad; esto no dejarían de reconocérselo incluso los detractores de la oscura Edad Media. Este fue su modo de describirlo: *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.*[43] Ahí está ya plenamente la conexión, inusual en la Antigüedad, de teoría y trabajo, reflexión y esfuerzo, cuya retórica cerrará Husserl; pero también la alusión al sudor bíblico de la frente, con el que había que trabajar la tierra, que aquí se convierte en metáfora de lo más cercano, remitiendo así directamente a la confrontación de la anécdota de Tales.

No hace falta hablar de una caída porque el investigador y conocedor de sí mismo mira hacia arriba desde la profundidad de la posición de la *memoria* conseguida. Se mueve ya en lo más cercano de todo, habiendo dejado atrás la investigación de los espacios del cielo, la medición de las distancias de los astros, la cuestión de la estabilidad de la tierra. Está plenamente consigo mismo puesto que se mantiene ante su creador en la inmediatez de su autoapertura. No hace falta que se le recuerde que tiene que acordarse de sí mismo y que todo lo demás le resulta lo más lejano: *Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum. ¿Quid autem propinquius meipso mihi?* Aunque más cerca de sí que cualquier cosa, la fuerza de la memoria sobrepase incluso esa cercanía, no puede comprenderse *cum ipsum me non dicam praeter illam*. Los ávidos de saber, en el otro sentido, anclados ya en el catálogo del vicio bajo el epígrafe de la *curiositas*, pueden y tienen que caer porque se

[43] San Agustín, *Confessiones*, X, 16, 25.

creen transportados hasta las estrellas e iluminados por ellas, de modo que sólo por una caída destructora alcanzan esa misma tierra que se ha convertido en metáfora del autoconocimiento.[44]

Hubiera dado o no San Agustín, con las fórmulas de su retórica, el golpe de gracia a la filosofía antigua mediante una nueva concepción del precepto del autoconocimiento, habría contribuido, en todo caso, más, o mucho, a llevar lo superado y proscrito hasta aquella extravagante singularidad que no se sustrae jamás al redescubrimiento ni puede malograr nunca su efecto estimulante. La escolástica no es otra cosa, a fin de cuentas, que la reanudación del proceso entre el Cristianismo consolidado y la Antigüedad "superada" un milenio antes. El entusiasmo con el que fue recuperada y reconocida se debe en buena parte a la situación intelectual del siglo anterior, el *saeculum obscurum*. Ese entusiasmo explica el gusto por la exageración que se extendió bajo el epígrafe de "dialéctica" y que dio lugar a figuras de "peripatéticos" y "sofistas" itinerantes.

Con la renovación de la filosofía en el siglo XI vuelve a aparecer la discusión sobre la relación teórica con el mundo y, con ella, la figura del astrónomo caído. La reacción teológica ve reflejado en él el peligro y la amenaza del dialéctico. Con ello, un tema avanza hasta el primer plano, cuya amenaza sólo aparecerá a plena luz del día siglos después: el de la omnipotencia divina con su potencial destructivo frente a la racionalidad, no tanto *de la* teología cuanto *en la* teología. El modelo lo había mostrado ya Tertuliano contra Scapula al poner sobre el tapete la metáfora de la legaliformidad del curso del mundo frente a la divinidad de los astros. El observador del cielo se ha

---

[44] *Confessiones*, V, 3, 5: *...putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos; et ecce ruerunt in terram...* Cfr. *Sermo* 241, 3: *Quantum quaerentes in superna erecti sunt, tantum cadentes in profunda demersi sunt.*

hecho representativo para el conflicto entre teología y dialéctica, en tanto que ésta insistía en la universalidad de las leyes de la razón sin querer excluir de ahí la omnipotencia. El astrónomo era prototípico porque su teoría no podía permitir jamás colocar la duración y el orden de los fenómenos a expensas de un poder superior: introducir en el cálculo signos y milagros, muestras de la omnipotencia divina en ellos. Esa teoría se encontraba constitutiva y esencialmente ligada a una metafísica, que, como no fuera partiendo de la admiración por el orden del mundo, no podía conectar éste a designios desconocidos sin pérdida propia. El observador del cielo no está ni puede estar impregnado de ideas sobre las ilimitadas posibilidades de la divinidad. En este sentido, él sigue siendo antropocéntrico.

Así, no parecerá ya casual que la caída en el pozo del observador del cielo aparezca en un tratado del siglo XI de San Pedro Damián *Sobre la omnipotencia divina*. Como en la fábula de Esopo, el filósofo queda en el anonimato; por contra, la criada recibe un nombre que sorprendentemente la pone en conexión con el origen del metro yámbico y por ello con el origen de la poesía. Yambe tuvo un papel secundario en el mito de Deméter, la diosa madre tierra, a cuya hija Perséfone, tenida con Zeus, Hades, el dios del infierno, había raptado en connivencia secreta con el padre y convertido en reina de su reino de sombras. La inconsolable Deméter busca incansablemente a la desaparecida, topa en el bosque con hombres primitivos que vivían de la caza y cuya hospitalidad incluye precisamente que Yambe intente levantarle el ánimo con sus versos bromistas y burlones, cuya medida, el *yambo*, es inventada en esa ocasión; y lo consigue, ya que, según el informe de Pausanias, Deméter, en agradecimiento, regala los cereales a esos hombres primitivos, de modo que de cazadores se convierten en campesinos sedentarios. En una variante, Yambe pertenece

al mito fundacional de los misterios de Eleusis, en cuyo palacio regio Deméter hace alto para descansar y mientras permanece allí la criada Yambe le hace sonreír, e incluso reír, poéticamente. El mito fundacional remite a la función cultual de la poesía de cambiar el estado de ánimo de la airada divinidad, incluso con frivolidades, como supo hacer Yambe. La burla de la criada bárbara en el pozo milesio se acerca al arte cuando –a ella, tanto tiempo anónima, a excepción del *lapsus* de Hipólito– se le llama por el nombre de Yambe, uniendo poéticamente, así, burla y consuelo.

Una especialidad referente a la relación de la omnipotencia con el tiempo nos muestra por qué aparece el astrónomo en ese tratado sobre la omnipotencia. El astrónomo se ocupa del tiempo y especialmente del futuro dentro de él; para él, el pasado significa una limitación absoluta de la omnipotencia, que no puede hacer que no haya sucedido lo que ha sucedido ya. La impugnación de cualquier género de poder en el ser todopoderoso significa, ciertamente, ya por el mero hecho de expresarla, un escándalo para la teología; máxime cuando el tiempo pertenece a la naturaleza creada, cuyo orden no debería significar obstáculo alguno para la voluntad divina. El astrónomo de la fábula es la metáfora del escándalo de la filosofía ante el poder ilimitado de la omnipotencia sobre el tiempo. Para el teólogo, la ignorancia del filósofo estriba, ante todo, en el hecho de que lo que admira e investiga lo interpreta como ley, no como sumisión de la razón.

Damián coloca a la dialéctica, en tanto mera habilidad con las palabras (*ars verborum*), en una contraposición irreconciliable con el poder divino (*virtus divina*), en tanto éste significa la realidad verdadera. Incluso el principio de contradicción pertenecería al ámbito de aquello que sólo se genera con los medios del lenguaje y permanece encerrado en su legaliformidad, ya que necesita de la ahí inevitable condición temporal

de la simultaneidad. El concepto de tiempo establece la conexión con esa presunción humana que representa el filósofo dedicado a la astronomía y que, con la caída de éste en el pozo fangoso (*in limosum repente lapsus est puteum*), más allá ya de lo grotesco de la antigua extrañeza frente al mundo, ha adquirido ahora los rasgos del derrocamiento de lo demoníaco. A la figura de la criada se le ha dado dignidad propia: ya no sólo se burla y se ríe, sino que expresa poéticamente (*poetata est*) el infortunio de su señor y la lección extraída de él. El hecho de que se relacione así a la inventora del metro poético con el inventor de la filosofía puede adscribirse a una tradición desconocida, pero lo que ante todo hay que comprender en ello es la revaluación que se hace de la mujer, que ya no aparece frente al filósofo como necia, sino en la acepción del *idiota*. Sólo de ese modo la figura de la criada proporciona a la desgracia toda la fuerza y luminosidad de la advertencia de no sobrepasar la medida de la capacidad humana de comprensión para penetrar –investigando– en los secretos del cielo: *Dominus meus ignorabat id quod sub pedibus eius iacebat vile lutum, et investigare tentabat arcana coelorum.*[45]

El autor del tratado contra la dialéctica, y en favor de la omnipotencia divina, presentó la anécdota de Tales en otro contexto aún. En una misiva al arzobispo Andreas se lamenta el cardenal Pedro Damián de la utilización grosera e infamante de las sentencias de sus sermones. Contra ello habría que proceder drásticamente (*rustice*). Para dramatizar la situación ofrece una versión adornada de la caída del filósofo: cuando un filósofo así observaba cuidadosamente de noche las órbitas de los planetas y el curso de las estrellas, cayó de improviso en

[45] Pedro Damián, *De divina omnipotentia*, c. 12 (Migne, *Patrologia latina*, CXLV, 615): *Animadvertant hoc, qui modum suae capacitatis excedunt, et ad ea, quae super se sunt, superbe tentanda prorumpunt...*

un hoyo de enorme profundidad y suciedad asquerosa, como se dice. Este filósofo tenía una sirvienta doméstica de nombre Yambe que increpó a su señor franca e inteligentemente (*libere ac prudenter*) en metro yámbico (que luego se denominó así por ella), y que dijo de él algo digno de aplauso (*plausibiliter*): *Dominus, inquit, meus ignorabat stercora, quae sub eius pedibus erant, et nosse tentabat sidera.*[46] La aplicación que se deduce de la escena, drásticamente agudizada mediante el contraste entre suciedad y estrellas, es sorprendente y particularmente ambigua; suponiendo que tal cosa sucediera *también en nuestros días*, parece que lo primero afectado sería, a pesar de las alabanzas que recibe, la incomprensión de la criada frente a las altas aspiraciones del filósofo. Pero lo que ataca el autor de la carta, rudamente, es una teología de ignorantes, de aquellos *rustici* que apenas han aprendido otra cosa que a cultivar el campo, a vigilar los cerdos y los rediles de las bestias de pasto. Gentes que no vacilarían en disputar sobre el sentido de los escritos sagrados en los cruces de caminos y en las calzadas con mujeres y siervos como ellos. Por muy ignominioso que sea decirlo, gentes como ésas pasan la noche entera entre muslos femeninos y no vacilan de día en tratar sobre las conversaciones de los ángeles y en decidir de ese modo sobre las máximas de los santos maestros. En medio de la exaltación de un amor al prójimo tan hermoso como este que dedica a los abusivos utilizadores de sus perlas sermonarias, el cardenal pierde de vista el patrón de la anécdota. Olvida decir a los destinatarios cómo comparar siquiera, desde su punto de vista, la caída de los filósofos en general con la insolencia de aquellos que tras su ocupación diurna y nocturna en cosas rastreras creen poder elevarse hasta las conversaciones de los ángeles. El lector no podría ni debería evitar en absoluto equi-

---

[46] Pedro Damián, *Epistola V*, 1 (Migne, *Patrologia latina*, CXLIV, 336 ss.).

parar esas brillantes piezas retóricas sustraídas al escritor con la exquisitez de conversaciones celestes importunamente espiadas. El lenguaje de esa carta es el de una teología dura, el mismo que se ha hablado una y otra vez en la tradición cristiana, cuando la distancia entre el mundo y Dios hubo de aparecer tan grande que no podía superarse con caídas ni con subidas.

En ambos usos de la anécdota se reconoce fácilmente su deformación. No se confronta con los secretos indeterminados del cielo –respecto de los cuales el curso de los astros sólo queda en primer plano– lo terreno como la realidad más próxima, perteneciente a la habilidad para la vida, sino el lodo vil al que es arrojado quien no se siente satisfecho con la oferta de la revelación. El pozo se ha hecho semejante a la sentina de los vicios, y no sin motivo desde que la teoría del astrónomo se introdujo como *curiosidad* en el catálogo de los vicios. Pero entonces, frente a las repulsivas circunstancias de la caída en el pecado, la figura de la criada, con su lírica, aparece realmente superflua. A falta de una función precisa en la anécdota, se le asigna la de la invención poética, para salvar siquiera su papel. La medida de la heterogeneidad de éste se muestra por el hecho de que ni siquiera por la investidura de un modelo poético con su nombre la criada se convierte en la figura más o menos sacralizada que pudiera ofrecer la verdadera réplica al filósofo hundido en el fango.

Tendencialmente el cambio más importante en la anécdota de Tales en su recepción medieval es la introducción de la referencia astrológica. Lo que importa no es la denominación de la profesión del observador del cielo; a pesar de la diferencia introducida por Pedro Hispano, la Edad Media utiliza como sinónimos "astrología" y "astronomía". El ejercicio de este arte, la astronomía, se convirtió en condición previa de una posible explotación de la destreza astrológica. Como figura de una curiosidad viciada, el astrónomo, a quien los objetos de la lejanía espacial le perturban su relación con los de la cercanía terrena, se convierte en astrólogo en sentido específico: el que penetra en la lejanía del futuro reservada a la sabiduría y providencia divinas y parece por ello trastornado en el trato con las realidades de la proximidad temporal de su presente. La substitución de la orientación hacia la lejanía espacial por la orientación a la inminencia temporal hubiera tenido que significar en el sistema cristiano un agravamiento de la censura; pero esto no es cierto si se tiene en cuenta una caracterización de mayor alcance de la época. La tolerancia frente a la astrología, como satisfacción de una necesidad incoercible –satisfacción fundada en un sustrato instintivo de la naturaleza–, fue mayor que la que se produjo frente a la aspiración puramente teórica, a la que se consideraba como presunción y extravagancia que sobrepasaban gratuitamente las preocupaciones ele-

mentales de la existencia. Ocasionalmente, el paso de la relación espacial astronómica a la relación temporal astrológica se produce precisamente en la "moral" añadida –al estilo de la fábula– a la historia, cuando ésta se vuelve contra la astrología.

Tómese como ejemplo la versión de la colección de fábulas de Gaspar Schober, publicada en Venecia en 1520: ante sus gritos de socorro, el astrónomo anónimo es encontrado en el pozo por un paseante igualmente sin nombre e interpelado con el mismo reproche esópico: *Heus, inquit, tu quae in caelo sunt conspicari conatus quae in terra et prope pedibus sunt non cernis.* A esa moraleja antigua sigue la nueva enseñanza que puede sacarse de la fábula: la de que la mayoría se vanagloria del conocimiento del futuro precisamente cuando no sabe nada del presente: *Fabula innuit quod plerique, quom praesentia nesciant, futura cognoscere gloriantur.*[47]

La versión platónica de la anécdota de Tales ganó influencia más tarde que la fábula esópica y también que la versión de Diógenes Laercio, con quien ya se contaba quizá en el siglo XII en versión latina y quien, junto con San Agustín y Cicerón, determinó la imagen de la filosofía antigua. Antes de la mitad del siglo XIV, Walter Burleigh, el *doctor planus et perspicuus*, en su historia de la vida y costumbres de los filósofos, publicada por primera vez en Colonia en 1472 y reeditada numerosas veces, transmitió la versión de la anécdota que se refiere a la tragedia de la ceguera del filósofo, conducido fuera de casa por una mujer vieja.[48] Puede ser que a los

---

[47] *Aesopi Phrygis Fabulae CCVIII e Graeco in Latinum conversae*, Venecia 1520, Fab. XIII: "De Astrologo et viatore". *Consuevit quispiam siderum corporumque sublimium contemplator singulis diebus prima nocte sidera et caelum suspicere et meatus eius diligenter explorare...*

[48] Walter Burleigh, *De vita et moribus philosophorum*, H. Knust ed., Tubinga 1886, 6: *Ferturque de ipso quod, cum nocte duceretur extra domum a vetula ut astra consideraret, incidit in foveam, eoque lugente, dixit vetula: "Tu qui-*

adversarios de los nominalistas, la advertencia, más bien persuasiva que burlesca, de la mujer vieja al filósofo, de sacar del infortunio la conclusión de que los límites de la aspiración teórica se alcanzan más bien en el tiempo que en el espacio –más bien por la edad y la atrofia de la visión que por la mera inaccesibilidad de sus objetos– les afectara como un *monitum* sobre la incompatibilidad de un afán tal de saber con la finitud de la vida. Pues todavía queda en las entrañas del futuro una idea de método que hará que el programa de la teoría se vuelva insensible frente a la desaparición de las personas concretas que trabajan en él.

Los *Filósofos* de Walter Burleigh encontraron el camino también en alemán. Para imaginarse tanto el interés por el anecdotario como el influjo de este interés en el concepto de filosofía de los siglos posteriores, hay que tener presente cuán fuerte era el contraste de una visión así de los filósofos con la típica impersonalidad, falta de rostro incluso, de la producción teórica de la escolástica. En la versión de Hans Lobenzweig, de mitad del siglo XV, la anécdota de Tales aparece así: *En cierta ocasión salía de noche de su casa y quería observar los astros cuando cayó en un pozo. Entonces se puso a gritar y lloraba. Vino una mujer vieja y dijo: "Querido Tales, tú quieres ver lo que hay en el cielo. ¿Por qué no has visto también en el firmamento la trampa que quedaba ante tus pies?"*. El paso al siguiente dicho, del triple agradecimiento de Tales, se efectúa sugestivamente con el giro: *Tales da gracias a la suerte...*, que puede referirse tanto a lo anterior como a lo que sigue. Las tres ventajas a agradecer son haber nacido hombre y no bestia, va-

---

dem, o Thales, que ante pedes sunt videre nequis, quo modo que in celis sunt posses agnoscere?". Versiones alemanas de la baja Edad Media: R. Wedler, *Walter Burleys "Liber de vita et moribus philosophorum poetarumque veterum" in zwei deutschen Bearbeitungen des Spätmittelalters*, Heidelberg 1969 (tesis doctoral).

rón y no mujer: *La tercera, que he nacido griego y no alemán.* Añadido al margen, el "barbarus" sin traducir de los textos que Lobenzweig "vertió al alemán". También merece considerarse su trasmisión de la historia de los molinos de aceite: *Tales era muy pobre porque por el gran amor que tenía a la sabiduría no quería tener nada, ya que posponía los bienes. Así que se le provocaba con burlas. Y la gente decía que su arte no era útil.* Esa es la paráfrasis de la situación inicial. Tales piensa *cómo podría avergonzar él a esos burlones.* Los astros le auguran la abundancia de aceite para el año próximo; no sólo eso, sino también algo que desde ninguna otra parte podía haberse imaginado: *y después, durante mucho tiempo, no se producirá aceite alguno.* Y de ahí se sigue la especulación a largo plazo que procuraría el triunfo del filósofo mediante una demostración pública: *Con ese ardid reunió mucho dinero y lo mostró a los burlones y dijo: "La sabiduría es provechosa. Un sabio se hace rico cuando quiere, pero la sabiduría es más noble que los bienes. Por eso elegí la instrucción y la sabiduría".*

Chaucer dio a la fábula anónima en los *Canterbury Tales* una orientación astrológica negativa. Tras el relato del caballero, con su mezcla anacrónica de elementos antiguos y cortesanos, viene, en contraste burlesco, la historia del molinero que seguía borracho a un grupo de peregrinos. Trata de un carpintero de Oxford y de su jovencísima mujer que alquilaron a un estudiante una habitación en su casa, con las inevitables consecuencias. El pobre estudiante, llamado el "fino Nicolás", no sólo se distinguía por su debilidad por las furtivas aventuras amorosas, sino también por su pasión por la astrología. Con el instrumental del Almagesto, un astrolabio y un aparato de cálculo, que guarda en su buhardilla, se promete a sí mismo y a otros respuesta a todas las preguntas posibles. El elemento amoroso y el astrológico se entrelazan artísticamente en la historia según el *motto* del prólogo: *Un hombre no debería in-*

troducir su nariz demasiado ni en los secretos de Dios ni en los de su mujer, porque quien pregunta mucho recibe muchas respuestas. El motivo de la *curiositas* coloca a la par el erotismo y la astrología, hace del astrólogo el doble del héroe erótico. Al estudiante le ayuda el nimbo de su capacidad de visión del futuro para engatusar al carpintero con la prognosis de un nuevo diluvio. Con la hábil puesta en escena de un astrólogo que observa estupefacto signos de mal augurio en el cielo introduce el estudiante la confusión, despierta en el ánimo sencillo del carpintero temores que se articulan en la historia del astrónomo antiguo y de su caída: *¡Esto tenía que suceder alguna vez! No hay que intentar mirar a Dios por encima del hombro. Prefiero al hombre sencillo que vive piadosamente en sus creencias. Ahora le sucede lo que a aquel otro astrólogo que salió un día al campo a observar las estrellas con el fin de prever el futuro y cayó en un pozo de estiércol, que por desgracia no había previsto.*[49]

El carpintero vuelve aquí a ser el *idiota*. Con su pronóstico él tiene razón frente a los enredos astrológicos de Nicolás. A pesar de toda su credulidad frente a lo que se le dice, él,

---

[49] *Canterbury Tales*, W. W. Skeat ed., Londres 1951, 462, v. 3453-3461 (citado por la traducción de Detlef Droese, Zúrich 1971):

I thoghte ay wel how that it sholde be!
Men sholde not knowe of goddes privetee.

Ye, blessed be alwey a lewed man,
That noght but only his bileve can!
So ferde another clerk with astromye;
He walked in the feeldes for to prye
Up-on the sterres, what ther sholde bifalle,

Til he was in a marle-pit y-falle;
He saugh nat that.

como la criada de la versión platónica, es el representante de un realismo libre de miras ilusas. Puesto que la realidad es aquello que, si bien puede pasarse por alto, se presenta después tanto más dolorosamente como lo impreterible. La condición para que podamos observar el cielo es la tierra bajo nuestros pies.

Como ilustración de la presunción del astrólogo que pretende ver en el futuro, puede que la imagen del observador de las estrellas que cae en el pozo apareciera todavía demasiado ingenua, demasiado estrecha, demasiado idílica. Eso se comprende, por ejemplo, cuando en los *Emblemas* de André Alciat la caída de Ícaro al volar cerca del sol ofrece la representación adecuada al astrólogo: *Ícaro se precipitó en el mar porque se había elevado demasiado. Quien pretende aproximarse al cielo tiene demasiada osadía. Según esa fábula, los astrólogos deberían precaverse de que su arrogante investigación no los conduzca allí donde Dios hace que acaben todos los presuntuosos.*[50] Sólo el desgraciado padre, Dédalo, ve lo que sucede; ningún espectador imparcial o burlón sería conmensurable con el demonismo que encierra el impulso a emprender un vuelo así, ni con el carácter mortal de la visión de su final. Se trata de una condena, más que de una desgracia. A ello remite el giro que Alciat dio a la fábula de Esopo del cazador de pájaros y la víbora; también ella se refiere al astrólogo, que mientras investiga los objetos celestes y su significado para el futuro pasa por alto el peligro presente en la tierra.

---

[50] *Les Emblemes de Maistre Andre Alciat*, París 1542, 116 ss.: LIII. "Contre Astrologues": *Icarus cheut dedans la mer / Par trop grande exaltation: / Cil qui ueult le ciel entamer, / Est trop plain de presumtion: / Doncques sur ceste fiction, / Doibuent garder les astrologues, / Que leur haulte discussion, / Les mette ou dieu reduit tous rogues.*

La trasmisión de la historia de la caída del observador del cielo se escinde claramente en un rasgo que estigmatiza el exceso metafísico y en otro referido al contraste ético-realista. El pecado del afán de saber se produce en otra dimensión que la contravención de las leyes de la normalidad cotidiana. El retorno del transeúnte anónimo de la tradición esópica o de la criada de la platónica es sobre todo indicio de que la reprobabilidad teológica se ha reducido a la desaconsejabilidad ético-realista. Así cuando Guicciardini antepone a la historia la moral de que los investigadores del futuro casi nunca entienden nada del presente.[51] Se trata menos de una denuncia de algo reprobable que de una máxima de inteligente ponderación en caso de limitada accesibilidad al mundo, si es que hay que elegir entre una u otra opción de algo que no puede considerarse uno. También se hace notar la tendencia a una instrucción bienintencionada en el conocimiento del hombre; y en eso sólo puede conseguirse validez universal a costa de la renuncia en contenido, renuncia que en la "moral" (*adfabulatio*) se convierte en mero prosaísmo: *In eos qui absurde gloriabundi, ne quidem ea quae hominibus sunt obuia, praestare possunt.*[52] El nombre de Tales

---

[51] Guicciardini, *Detti et fatti piacevoli et gravi di diversi principi, filosofi, et cortigiani*, Venecia 1566, 27: *I professori del futuro, ignorar quasi sempre il presente. vn'astrologo contemplando, et squadrando il Cielo, cadde in vna fossa: il che veduto la moglie: disse: egli ti sta molto bene, poi che tu vuoi uedere et sapere quel che è in Cielo, et non vedi, et non sai quel che tu hai innanzi a'piedi.*

[52] I. N. Neveletus, *Mythologia Aesopica*, Frankfurt 1610, 226 (en el texto bilingüe no aparece el nombre de Tales): *Astrologus moris id habebat, vt singulis vesperis egressus stellas contemplaretur. aliquando autem in suburbium cum iuisset totoque esset in coelum animo intentus, ignorans in puteum decidit. gementis vero et clamantis illac praeteriens aliquis audita voce. Et quod accidisset cognito ait, ô tu, intro coelum videre qui conabaris, quae in terra sunt non videbas.* La "moral" [o moraleja] (*adfabulatio*) es muy poco específica: *In eos qui absurde gloriabundi, ne quidem ea quae hominibus sunt obuia, praestare possunt.*

aparece también en colecciones tituladas expresamente *Fábulas esópicas*.[53]

La conexión de la historia de la caída del astrónomo con el escepticismo es fácil: el ejemplo de un esfuerzo vano y arriesgado por conseguir la verdad queda drásticamente a la vista. Aunque poseía al menos una traducción de Sexto Empírico, la Edad Media encontraba poco gusto en la duda; cuando se "suman" verdades en sentido literal con el fin de poseerlas, queda lejos plantearse la cuestión de si la verdad es siquiera accesible y provechosa para el hombre, de si con menos certeza no se vive más tranquilo. Tampoco podrá decirse que el abandono de la Edad Media conlleve predominantemente rasgos escépticos: Descartes no es precisamente un escéptico recalcitrante porque ya sabe la certeza que puede conseguir cuando carga con los horrores de la última duda de todas. Aunque pendiente de promesas de validez definitiva en el futuro, sólo su moral provisional es de ese tipo de moderación escéptica que se contenta con la probabilidad, cotidianidad y ponderación de lo dado y fiable.

La moralística es lo que con mayor rapidez penetra el escepticismo; la moralística ya no considera al hombre una criatura privilegiada, bien pensada en su totalidad. La razón se convierte en modestia. La renovación de la figura del *idiota* en Nicolás de Cusa y las justificaciones de la magia como una forma de resignación teórica son todavía formas medievales de duda en una ciencia como la de la escolástica. La magia es la utilización subversiva de la posición particular del hombre en el universo, de su participación en los elementos y en los astros, de su calidad de microcosmos en el macrocosmos.

---

[53] C. Barth, *Fabularum Aesopiarum libri V*, Frankfurt 1623, 49: *XIII. Thales. In astra dum superna totus excubat / Viasque siderum exigit. / Lacu patente ponè decidit, Thales, / Ibique penè perditus, / Inepte dixit, et polos dein studes / Videre, non potens humum*. La moraleja se formula así: *Superna saepè cogitatio catos / Scientiâ exigit sui*.

En la sátira de 1527 de Agrippa de Nettesheim, *Sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias*, aparece claramente lo cerca que está de la resignación escéptica el intento mágico de evitar las regularidades acostumbradas de la naturaleza. La crítica a los eruditos ha sido y sigue siendo casi siempre un dominio de la erudición. Resalta un argumento que contiene ya la motivación oculta de la idea de método de un siglo después, como núcleo de la problemática moderna, en cuanto que echa por tierra rigurosamente la confianza medieval en la totalidad alcanzable del conocimiento: la desproporción entre la demanda temporal del conocimiento y la oferta temporal de la vida.[54]

Pero precisamente por ese dilema se diferencian entre sí la astronomía y la astrología, la teoría y la sabiduría oculta. Aunque la astrología necesita de la fiabilidad de la astronomía, el tiempo no le escasea precisamente al astrólogo: él es señor del tiempo. Agrippa ve que los enredos de la astronomía con sus ciclos y epiciclos, que son algo así como consecuencias del retraso irrecuperable de la teoría frente a su objeto en el tiempo, son eficaces en la astrología como interpretaciones de los fenómenos del cielo. Desde su niñez está familiarizado con las prácticas de la astrología, aunque muy pronto descubrió que *ese arte no consiste en otra cosa ni descansa en otro fundamento que en meros parloteos y figuraciones imaginarias y después me ha hecho lamentar el esfuerzo y el trabajo dedicado a él. Y sólo deseaba que no tuviera que pensar nunca más en él.*[55] La única diferencia entre el astrólogo y el poeta sería que no

---

[54] Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium*, c. I (*Opera*, Lyon 1600, II, 4): *Tam est scientiarum omnium cognitio difficilis ne dicam impossibilis ut prius vita tota hominis deficiat quam vel unius disciplinae minima ratio perfecte investigari possit.*

[55] Agrippa, *Declamatio*, XXX: "De astronomia" (versión alemana: F. Mauthner, Múnich 1913, 116-123; Mauthner utiliza una traducción antigua: Colonia 1713).

se ponen de acuerdo con respecto a la estrella matutina y a la vespertina; los poetas insistirían en mantener a ambas en su sitio en el cielo uno y el mismo día. Pero, en compensación, les iría bastante mal, ya que, a diferencia de los astrólogos, que podrían hacerse ricos con su arte, aquellos sufrirían con él su hambre y preocupación.

Lo que aquí se manifiesta, casi a la vez que el primer proyecto de Copérnico de su revolución del sistema, con el mismo *pathos* y casi con la misma formulación, es la burla por el enredo montado en el cielo por esas construcciones antinaturales e indignas del divino creador de las cosas, por *el montaje monstruoso y la palabrería artificial de los matemáticos*, como consecuencia tanto de una filosofía corrompida como de fabulaciones poéticas. Así, la astrología produce una falsa conexión entre cielo y tierra, que aparece en la figura del antiguo teórico de la anécdota, que se retoma ahora adscribiéndola a la vez a dos maestros de la escuela jónica: *Tal observador de las estrellas fue interpelado y castigado por una criada con palabras juiciosas; pues cuando una vez ésta paseaba con su señor, Anaxímenes, y éste quería observar los astros, por cuya causa habían salido muy pronto de casa, él se cayó en un pozo mientras miraba las estrellas. Entonces ella le dijo: "Señor, me extraña que quieras saber lo que hay arriba en el cielo y no sepas lo que hay bajo tus pies"*. Esta transferencia de la anécdota a Anaxímenes es, por lo demás, desconocida; la atribución auténtica, de Platón, a Tales sigue inmediatamente: *Y con la misma chanza, según se dice, fue burlado también Tales de Mileto por la criada Tressa*. Cicerón habría dicho casi lo mismo; y eso es precisamente lo que sabe Agrippa por su experiencia vital: *Yo mismo, de niño, aprendí ese arte de mis padres*...

Esta variante de la tradición nos resulta grata por lo mucho que acerca a Copérnico. No sólo por la fecha, sino por el propio asunto, ya que Agrippa lo que hace no es tanto protestar

y burlarse de la presunción de los astrólogos de ver en el futuro como *frívola curiosidad*, como un comportamiento de iniciados *–como si se hubieran caído recientemente del cielo tras haber vivido allá arriba durante mucho tiempo–*, sino interpretar, más bien, el enredo constitutivo de su arte poniéndolo en conexión con la monstruosa degeneración de la astronomía, como derrota suya. Se ve claro que tampoco, por lo demás, daría ninguna oportunidad a la astrología; pero el argumento más fuerte contra ella es que sobre una teoría mala no puede construirse una buena sabiduría para remediar las necesidades del hombre.

Los más desatinados en la trasmisión del inventario de la historia son autores de corte enciclopédico. Una buena prueba de ello es la *Crónica* de 1536 de Sebastian Franck. En ella la anécdota aparece en medio de todos los hechos trasmitidos que pueden atribuirse a Tales como uno de los siete sabios de Grecia; al mismo nivel que el dicho deliciosamente cristianizado de que *el mundo está animado y lleno de demonios*. La anécdota se trasmite en la versión de Diógenes Laercio pero toma de Platón el elemento, inconsistente aquí, de que la mujer vieja habría dicho su sentencia *riendo*, lo que no cuadra muy bien con la conformación trágica de la escena.[56] En contra de una mayor consideración de las obras enciclopédicas y cronológicas en las historias de recepción habla el hecho de que en ellas se elimina casi del todo la determinación contextual del elemento a observar. En el caso de la *Crónica* de Franck es difícil conseguir mayor aclaración a causa de la relajación del contexto. Y hay que tener en cuenta que a través de tales "manuales", extendidos y muy utilizados, los procesos de recepción vuelven a abastecerse de material incontrolado.

---

[56] Sebastian Franck, *Chronica Zeitbuch und Geschichtlibell*, 1536 (reimpresión, Darmstadt 1969), 28.

Montaigne creó una variante insólita de la anécdota de Tales sacando a ésta de la tradición atomista de las fábulas y alegorías para introducirla en la estructura de sus *Ensayos*. La criada de Platón pasa ahora de la reprobación verbal tras la caída a la cooperación en la caída misma del filósofo, cuyo escéptico seguidor, Montaigne, se muestra de acuerdo con la perfidia de ella: *Me parece bien lo de la muchacha milesia, que observando al filósofo Tales ocupado sin cesar en la contemplación de la bóveda celeste, con los ojos siempre dirigidos hacia arriba, le puso algo en el camino para que tropezara, con el fin de recordarle que sería tiempo de ocupar su pensamiento con los objetos que están en las nubes sólo cuando estuviera al tanto de los que están a sus pies. Fue un buen consejo el que le dio, el de dirigir la atención más bien a sí mismo que al cielo.*[57]

Parece que también Montaigne tendiera a la alternativa de investigación de la naturaleza y autoconocimiento. Pero para él la vanidad del esfuerzo astronómico sólo es el paradigma de

---

[57] *Essais*, II, 12; ed. Didot, 274 AB: *Ie scay bon gré à la garse milesienne qui voyant le philosophe Thales s'amuser continuellement à la contemplation de la voulte celeste, et tenir tousiours les yeulx eslevez contremont, lui meit en son passage quelque chose à le faire bruncher, pour l'advertir qu'il seroit temps d'amuser son pensement aux choses qui estoient dans les nues, quand il auroit prouveu à celles qui estoint à ses pieds: elle lui conseilloit certes bien de regarder plustost à soy qu'au ciel...*

la renuncia escéptica a todo tipo de verdad. Nuestra condición humana conlleva el hecho de que el conocimiento de lo que tenemos entre las manos esté tan alejado de nosotros como el de los astros e igualmente por encima de las nubes que él.[58] La astronomía ya no es el modelo de una curiosidad de miras demasiado altas que bastaría con abandonar para poder dedicarse a aquello que ofrece algo más que hipótesis y suposiciones: lo cercano. Este elemento esencial de la anécdota de Tales se tergiversa. El atentado de la muchacha es bienintencionado, y ya no se ríe como antes. Pero su realismo no es el del moralista, que en la imagen del astrónomo ve la prefiguración de la falta de esperanza también del autoconocimiento. La astronomía no es la excepción en la situación cognoscitiva humana, la cuasitrascendencia de lo lejano; es la normalidad de la situación humana frente a una naturaleza desconocida. Por mucho autoconocimiento literariamente acreditado que el moralista quiera reunir, sigue siendo un desconocido para sí mismo.

Para este punto de vista de Montaigne es muy significativo que pueda colocar al mismo nivel la astronomía y la medicina, en cuanto disciplinas de lo lejano y de lo cercano respectivamente: para ambas es inalcanzable el objeto de su esfuerzo, en un caso hacia fuera, en el otro hacia dentro. No es ninguna ventaja de la razón ser ella misma eso que tenía también que serle dado.

El filósofo sólo había de tropezar, no de caerse; y menos en un pozo, que ha desaparecido completamente de la historia. En lugar de la alegría por el mal ajeno aparece ahora la advertencia –un tanto ruda, debido quizá a una deficiencia de lenguaje– de intentarlo primero con las cosas más sencillas. Se

---

[58] *Essais*, II, 12; ed. cit., 274 B: *Mais nostre condition porte que la cognoissance de ce que nous avons entre mains est aussi esloignee de nou, et aussi bien au dessus des nues, que celles des astres...*

puede advertir claramente que Montaigne realiza estos cambios para poder declarar su conformidad con la muchacha. A ello pertenece la virtud más importante del moralista: la oportunidad de la intervención.

La referencia a la medicina excluye cualquier malentendido con respecto a la toma de partido por el proceder de la muchacha. El riesgo tanto de esta como de aquella disciplina reside en algo que caracteriza a la filosofía tomada en sentido amplísimo: responder con ficciones a los problemas insolubles. No nos ofrece lo que es, o siquiera lo que ella considera como tal, sino lo que prepara para la ocasión según la apariencia y la obsequiosidad: *...la philosophie n'est qu'une poësie sophistique*. Mucho se confundiría, dice, si la filosofía hubiera captado siquiera un único objeto y de acuerdo además a su esencia; y si él muriera dejaría atrás un estado de ignorancia mayor aún que lo fue el suyo propio. Este diagnóstico hecho con respecto a la filosofía vale también para el saber del hombre de aquello que le queda más próximo, de sí mismo y de su propio cuerpo: *La filosofía no sólo dirige al cielo, a lo alto, sus sogas, cabrias y poleas. Detengámonos un poco en lo que dice de nosotros y de nuestra constitución física. En las estrellas y cuerpos celestes no hay divergencias, aproximaciones, lejanías, saltos y oscurecimientos mayores que los que ella ha atribuido al pobre cuerpo humano.*[59]

La perplejidad médica del hombre con respecto a su cuerpo, sufrida y escarnecida por Montaigne, es para él el indicio más seguro de que el conocimiento del mundo –tanto del todo como de la parte que él representa– es una empresa inútil, de modo que la inaccesibilidad del firmamento no hace más que repetirse en el ámbito próximo del conocimiento. Por eso, la vuelta en contra de las complicaciones cosmológicas no es idéntica al

---

[59] *Essais*, II, 12 (cit. por la traducción de J. J. Bode, Viena 1797, III, 418).

realismo dirigido a la tierra. A pesar de la referencia expresa a Sócrates, no piensa precisamente en el giro socrático hacia las preguntas del hombre con respecto a sí mismo: *Sócrates dice en Platón que a cualquiera que se ocupe con la filosofía puede hacérsele precisamente el reproche que le hizo a Tales la muchacha milesia: que no ve nada de lo que queda a sus pies; pues ningún filósofo sabe nada de lo que hace su vecino o de lo que sucede en su propia casa y, trátese de un animal o de un hombre, ignora todo lo que ambos son*. La figura de referencia de Montaigne no es el Sócrates que plantea otras preguntas que las que había hecho Anaxágoras, sino el Sócrates que decía saber que no sabía nada. Saber eso se había vuelto tan difícil porque se estaba rodeado de un mundo que creía saber muchas cosas y que justo había comenzado en aquel momento a considerar que faltaban todavía logros del saber que sólo podían imaginarse por las primeras vistas de un terreno desconocido.

En otro lugar cita Montaigne algo que también dice Diógenes Laercio de Tales: que a la pregunta de qué cosa es difícil respondió que conocerse a sí mismo. Ese dicho, atribuido con cierta credibilidad histórica al fundador de la filosofía natural, sólo podría significar que éste se dedicó a la observación del cielo porque el otro conocimiento, el de sí mismo, le parecía demasiado difícil. Esto suena, sin duda, a una autopromoción posterior de aquellos que, en contra precisamente del desvío hacia la filosofía natural, pretendían hacer del autoconocimiento *el* tema de la filosofía. Montaigne recomendó la consecuencia contraria de aquel dicho: Tales quiso decir que el conocimiento del hombre es muy difícil, pero que el de todo lo demás le resultaba simplemente imposible.[60] De este modo, uno tiene an-

---

[60] *Essais*, II, 12; ed. Didot, 285 B: *Quand Thales estime la cognoissance de l'homme tres difficile, il luy apprend la cognoissance de toute aultre chose luy estre impossible.*

te sí claramente el programa de la conexión entre escepticismo y moralística: no necesitamos saber nada, pero, para no irnos a pique, hemos de conocer al menos un poco del hombre.

Montaigne no es un escéptico dogmático. No se acerca siquiera a la idea de que, en contra del deseo de saber natural del hombre, pudiera estar todo preparado y dirigido para abandonarlo al engaño con respecto al mundo. Está más cerca de la idea de una benévola salvaguardia frente a los abismos de los secretos de la naturaleza: Si supiéramos lo que deseamos saber no sería fácil digerirlo. La naturaleza protege al hombre en tanto le quita uno de sus más apremiantes deseos. Sería un efecto de modernización demasiado fácil atribuir a Montaigne el presentimiento, o incluso la previsión, de las consecuencias, directas y secundarias, que depararía el conocimiento de la naturaleza en el plazo de pocos siglos. Su idea fundamental es más bien la de una economía del corto y precioso margen de vida: no emplearlo en objetivos y fines de segundo orden.

Porque no es un escéptico dogmático no hace que caiga en el hoyo el observador del cielo; dado que a su escepticismo todo conocimiento sólo le parece posible de modo incidental y fortuito, suprimido todo esfuerzo lineal, su simpatía se dirige a la intervención de la muchacha, que con una pequeña trampa hace sólo que el filósofo tropiece, interrumpe en todo caso su concentración profesional y le lleva a recordar lo otro. Un golpe cuidadosamente pensado, no una triquiñuela rayana en la metafísica y en conflictos de dioses. Pues: *La razón humana se trastorna cuando quiere investigar y evaluar todas las cosas hasta su fundamento, lo mismo que nosotros cuando, cansados y agotados por el largo caminar de nuestra vida, recaemos en la niñez.*[61]

---

[61] *Essais*, II, 12; 284 B (en la traducción de J. J.. Bode, *o. c.*, 458).

Antes incluso de que pudiera consolidarse programáticamente, Montaigne habría disuadido a la humanidad de la emancipación de la teoría mediante la idea de un método que pasara por encima de las vidas de sus conjurados. En el lugar del fanático teórico coloca una *nouvelle figure*: la de un *philosophe imprémédité et fortuite*.[62] La verdad, en caso de que la haya, sólo puede provenir de la vida ya vivida y no de una vida convertida en instrumento suyo: como los *Essais* mismos. La filosofía no se anticipa a la vida, no la conforma y normativiza, se desprende de ella como un fruto maduro. Por eso se entorpeció, y con razón, aunque no llegara a impedirse, aquel comienzo de todo asunto teórico.

Lo que el realista de la vida individual y finita encuentra inquietante en la disciplina rigurosa del astrónomo se lo hace ver también a la muchacha milesia: el comienzo de una historia, que por el objeto de su teoría se ve obligada a un amplio esfuerzo a lo largo de todas las etapas de la vida; una historia, a cuyas consecuciones tendría que renunciar cualquiera que con su participación en el trabajo hubiera contribuido a su posibilidad. Esa idea era todavía extraña al astrónomo antiguo. Sólo puede surgir de una astronomía que ya cuenta con los datos recibidos de la tradición y que puede confrontar con ellos sus hipótesis. Pero esa renuncia proporcional de los predecesores en el trabajo a un conocimiento futuro no es del tipo de la reserva escéptica que aconseja Montaigne en beneficio de la vida individual en su incomparabilidad y que formula diciendo que de lo que se trata es de proponer al hombre mismo a sí mismo, su razón a su razón.[63]

---

[62] *Essais*, II, 12; 279 B.

[63] *Essais*, II, 12; 285 A: *Nous l'avons proposé luy mesme à soy; et sa raison à sa raison, pour veoir ce qu'elle nous en diroit.*

Un siglo después de Montaigne, La Fontaine recogió la fábula esópica en la primera parte de su colección. En un lugar en que aparece llamativamente desplazada. Para explicar este lugar errático se ha aludido a una circunstancia de la época que promovió el desprestigio de la astrología: el gran cometa del invierno 1664/1665, que habría despertado en una amplia capa de público la propensión a la interpretación de los astros y al arrebato por la charlatanería.[64] A pesar del frío invernal, las calles y plazas de París se llenaron por la noche de gente que quería ver el espectáculo del cuerpo celeste. La conexión con los sucesos políticos diarios, sobre todo con el proceso contra Foucquet y su posible resultado, se estableció casi por sí misma. Ello mostraba intuitivamente lo que la nueva ciencia podría hacer por la razón: una vez más el cielo podía manifestarse sin trabas como tablero para el gran signo.

Con respecto a ese cometa entonces no se tiene todavía la sospecha teórica de que siga, según ley, una trayectoria en torno al sol y consecuentemente de que carezca de toda conexión con el curso de la historia. Ya en 1682 Halley probará que el cometa de ese año era idéntico al de 1607, 1531 y 1456 y que repetía su órbita. En la *Cometographia* de Halley de 1705 se predeciría por primera vez la aparición de ese mismo cometa en el año 1758 y con ello, a la vez, se le arrebataría su carácter de signo, toda relación con el miedo de los hombres. Se trataba de la repetición de aquella consecución de la razón unida por primera vez al nombre de Tales como predicción de un eclipse solar. Poco después de que el optimismo de la razón hubiera recibido su más rudo golpe por parte de la naturaleza con el terremoto de Lisboa de 1755, aparecía en el cie-

---

[64] R. Jasinski, *La Fontaine et le Premier Recueil des "Fables"*, París 1966, 359-365.

lo, como triunfo de esa misma razón, el cometa anunciado, al que se le dio el nombre de Halley.

Cuando publica en 1668 la primera serie de su colección de fábulas, La Fontaine –llamado "El árbol", del que crecen las fábulas– no podía saber nada todavía de esa neutralización de la susceptibilidad por los signos del cielo. Sin embargo su "moral" de la fábula del astrólogo ya está plenamente al servicio del desencantamiento de los supuestos signos celestes. El éxito de ese empeño no puede haber correspondido a las expectativas puestas en él. Con el nuevo cometa, el de 1682, remitido a su auténtica regularidad precisamente por Halley, se hizo necesario denegar por decreto real el derecho de residencia en Francia a todas las personas dedicadas a la astrología y a la predicción del futuro. No se trataba sólo de un asunto de ferias y barracas como lo muestra el hecho de que incluso los estatutos de la Academia de las Ciencias tuvieran que prohibir expresamente la inclusión de la astrología entre los objetos de la actividad de sus miembros.

La cuarteta de La Fontaine que presenta lacónicamente la fábula se lee como explicación de una alegoría que sólo muestra el resultado del accidente que se produjo "un día": un astrólogo en el fondo de un pozo. Se trata de una "moral" sin rostro y sin sexo la que le dice, como si se tratara de un letrero sobre el escenario: *Pobre bestia, ni siquiera puedes ver lo que está ante tus pies y ¿piensas leer lo que está por encima de tu cabeza?* [65] Esta parca historia no se aplica al intérprete de las estrellas en el pozo y a su oficio; el charlatán de la época, que

---

[65] La Fontaine, *Fables*, II, 13, ed. Pléiade, 62:

Un astrologue un jour se laissa choir
Au fond d'un puits. On lui dit: "Pauvre bête,
Tandis qu'à peine à tes pieds tu peux voir,
Penses-tu lire au-dessus de ta tête?

se había introducido incluso en las cortes y en las academias, no servía como figura de un realismo insuficiente. La historia se dirige a la mayoría de los hombres en cuanto creen poder asegurarse de su destino pero caen en el pozo del azar o de su propia determinación.

La providencia no ha escrito el futuro en el frontispicio del cielo. Tampoco ello habría acarreado ningún provecho al hombre, ya que no podrían evitarse los males inevitables y el saberlos previamente sólo hubiera echado a perder el gusto por alegrías futuras. Para comprender la indiferencia del cielo por la vida humana ni siquiera había que ser copernicano o hablar como tal: *Le firmament se meut, les astres font leur cours, / Le soleil nous luit tous les jours*... Precisamente por su uniformidad, los movimientos del cielo son demasiado monótonos y pobres para poder prefigurar secretamente la vida terrena en su multiplicidad y colorido: *Du reste, en quoi répond au sort toujours divers / Ce train toujours égal dont marche l'Univers?*

Como lector de las fábulas versificadas de La Fontaine, Voltaire se mostró disgustado por la del astrólogo. Le escandalizan las palabras insultantes que se dirigen al caído. Claramente, Voltaire ya no toma en serio el golpe dirigido contra la astrología. Más allá del astrólogo caído de un siglo antes, todavía no ilustrado, o a través de él, Voltaire vuelve a ver al astrónomo de la tradición antigua. Como prueba de que los astrónomos pueden "leer" muy bien lo que queda sobre sus cabezas cita los nombres de Copérnico, Galileo, Cassini y Halley; el del último precisamente porque ve en él a aquél que había despotenciado el pretexto para la actualidad de la fábula de La Fontaine. El mejor astrónomo puede caerse una vez sin que por ello se convierta en una pobre bestia. Es verdad que la astrología es una charlatanería sumamente ridícula, pero no porque haya hecho del cielo su objetivo, sino porque cree o quiere hacer creer que en el cielo se puede leer precisamente lo que no está escrito en él.[66]

¿Recordaba Voltaire, cuando escribió esa adición a su artículo del *Diccionario* sobre la fábula, que también él, durante los años de su amistad con Emilie Du Châtelet, había estado en la misma situación del observador de las estrellas caído, aunque encontrara entonces un espectador de más refinada ilustración que el del astrónomo de la fábula? Este mismo testigo ha trasmitido la escena nocturna en sus memorias. En 1747, de camino hacia la residencia de Emilie, Cirey, el carruaje de Voltaire se estrelló y los viajeros salieron despedidos. Mientras se envió a buscar auxilio al pueblo más cercano, el secretario, Longchamp, observa toda una constelación de ridículas faltas de realismo, del más bello desprecio por las realidades terrenas: Voltaire y su amiga están sentados uno al lado de otro en el cojín del carruaje, que se ha sacado y colocado en la nieve, y observan las maravillas del firmamento. Es sabido, escribe el autor de las memorias, que la astronomía había sido siempre uno de los mayores intereses de nuestros dos filósofos; pero ahora están subyugados por la magnificencia del espectáculo que se ofrece en torno a sí sobre sus cabezas; temblando a pesar de las pieles, conversan sobre la naturaleza y el curso de las estrellas, sobre la determinación de los innumerables cuerpos celestes en la amplitud del espacio. El secretario añade, comprensivamente, que para su completa felicidad sólo les faltaba el instrumental: *Il ne leur manquait que des télescopes pour être parfaitement heureux. Leur esprit égaré dans la profondeur des cieux, ils ne s'apercevaient plus de leur triste*

---

[66] Artículo "Fables" del *Dictionnaire Philosophique* (1764), "Addition" de 1771 (ed. R. Naves, 531 s.): *C'était l'astrologue qui se laissa choir, et à qui on dit: "Pauvre bête, penses-tu lire au-dessus de ta tête?". En effet, Copernic, Galilée, Cassini, Halley ont très bien lu au-dessus de leur tête; et le meilleur des astronomes peut se laisser tomber sans être une pauvre bête. L'astrologie judiciaire est à la vérité une charlatanerie très-ridicule; mais ce ridicule ne consistait pas à regarder le ciel: il consistait à croire ou à vouloir faire croire qu'on y lit ce qu'on n'y lit point.*

position sur la terre, ou plutôt sur la neige et au milieu des glaçons.[67] Sólo la llegada de la ayuda solicitada interrumpe la contemplación cósmica y la conversación sobre el universo. Que la conexión entre teoría y *eudaimonía* se ha vuelto anacrónica y ya no conserva nada de su antigua evidencia, es algo que se reconoce por la singularidad de sus condiciones: un accidente ha de preceder a la felicidad para forzarla.

Voltaire seguramente pensó en esta escena un cuarto de siglo después, cuando disgustado por la fábula de La Fontaine reivindica al astrólogo caído como legítimo observador del cielo y le protege contra el insulto bárbaro de su espectador. Él mismo había experimentado que se vivía en un siglo ilustrado en el que ni siquiera un siervo encontraba algo risible en el entusiasmo por el firmamento. Ya se había establecido la razón teórica, e incluso en la situación más peregrina, la de su autorepresentación, se había hecho transparente como comportamiento adecuado del hombre con respecto al mundo.

Si en el caso del humanista Copérnico se hace valer la sólida probabilidad de que hubiera conocido la fábula de la caída en el pozo de su colega astrónomo, no se abandona el horizonte de esa probabilidad si se supone que apoyándose en su "moral" concibiera y –como ya intenté mostrar– formulara la idea fundamental de su reforma del sistema: lo más lejano sólo puede reconocerse en lo más cercano, la verdad sobre el cielo sólo puede alcanzarse por medio de una teoría verdadera de la tierra y de sus movimientos.

Entretanto ya sabe todo el mundo que esto no fue la última palabra de la teoría moderna del universo. Ya el telescopio de Galileo inaugura una época de óptica reflexiva que capta en el

---

[67] S. G. Longchamp, *Mémoires sur Voltaire (1746-1754)*, II, París 1826, "Mi primer viaje a Cirey, 1747", 166-169. Cfr. David Friedrich Strauss, *Voltaire*, 5 ed., Bonn 1878, 78.

cuerpo celeste lo que tiene que valer para el cuerpo terrestre. Tal óptica logrará sus triunfos con el análisis espectral y en la explicación del abastecimiento de energía del sol topará con la fusión nuclear.

Este sorprendente giro del principio concebido por Copérnico no significa sin embargo su abandono: el cielo se convierte en un mero rodeo para comprender lo que ya no, o todavía no, está presente en la tierra. Sacar de este modo de la "fábula" teórica de Copérnico, o añadirle, algo así como un *epimition* sólo es, obviamente, una construcción metafórica para ilustrar cómo hay algo de la tendencia de la época siguiente oculto en la más simple interpretación de la acción teórica de uno de sus protagonistas.

Que no se trata aquí de algo así como de una historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] puede verse observando que un contrincante decidido del copernicanismo, como Francis Bacon, no pudo substraerse a su principio, cuyas consecuencias rechazó sin embargo, convirtiéndose de ese modo, contra su voluntad, en algo así como un latente copernicano. El modo como le afecta la escena de la anécdota de Tales explica todo eso más que cualquier justificante doxográfico sacado del vago inventario de su ciencia supuestamente empírica.

En el otoño de 1624, durante la convalecencia de una grave enfermedad, Bacon dicta de memoria una colección de apotegmas. Entre ellos una variante de la anécdota de Tales, que subraya la ambigüedad de su relación, doxográficamente eminente, con el agua: no hubiera necesitado caerse en ella para observar las estrellas; hubiera bastado con mirarla y contemplar sus reflejos. Al contrario, sin embargo, no hubiera conseguido averiguar nada con respecto al agua mirando sólo hacia arriba a las estrellas.[68] Es difícil substraerse a la impresión de

[68] Francis Bacon, *Apotegmas*, 57. (*Works*, ed. Spedding, Ellis, Heath, VII, 133).

que el cambio de forma y la ampliación de la anécdota pone el punto de mira, por asociación, en la doble característica del protofilósofo: en el oteador del cielo, por un lado, que desdeña la mediación de la óptica por reflejo, y en el inventor, por otro, de la primera cosmogonía que parte de un principio unitario, el del agua, cuya evidencia experimenta bruscamente al caer en ella.

Al jurista Bacon le resultaba familiar acudir a la praxis sentencial jurídica. El objetivo de su propia colección de sentencias era menos el enriquecimiento retórico que el abastecimiento de una praxis burguesa cotidiana con "casos precedentes": *ad res gerendas etiam et usus civiles*. Veía ante él un canon de situaciones humanas condicionado por la repetición de estándares: *occasiones autem redeunt in orbem*. Una selección de soluciones ya probadas puede resultar conveniente para aquello que se repite y que –en virtud de la naturaleza humana– se asemeja a lo que Bacon –como resultado de una teoría empírica de la naturaleza entera– llama su *cursus communis*, como si se tratara de su curso jurídicamente consuetudinario. La caída del astrónomo en el agua ilustra tanto el castigo de la especulación metafísica como la regla práctica de vida de preferir el camino indirecto cuando el directo conlleva riesgos suplementarios. Se descuida la situación figurativa ya que lo que importa es una sentencia sabia y convincente, que no es pronunciada en el mismo escenario por el testigo ocular o por la criada, riendo, sino por gente inteligente, detrás, que observa el suceso considerándolo en orden a su capacidad de generalización.

No se trata de desconocimiento de la anécdota; Bacon la conocía perfectamente y desde hacía tiempo. Veinte años antes de su colección de apotegmas la utilizó en su escrito *Sobre la dignidad y el progreso de las ciencias* para exhortar al estudio de las artes mecánicas (*artes mechanicae*). Como conocimien-

to de la naturaleza aplicado, esas artes representan el realismo del *nosse = posse* frente a una teoría de objetos que no es previsible tener nunca en la mano, que tampoco pueden colaborar, por tanto, a la recuperación del paraíso en cuanto paraíso terrenal. Parece que hiere el orgullo de la gente ilustrada tener que someterse a la investigación de fenómenos mecánicos, a no ser que se trate con ello de artes secretas o de objetos extraños y sutiles con los que pueda conseguirse prestigio de ilustrado. No es de esperar de los grandes ejemplos (*grandia exempla*) la instrucción mejor y más segura. Precisamente esto viene expresado, no sin agudeza (*non insulse*), en la difundida fábula. Bacon no cita el nombre del filósofo que cae al agua. Pero expresa ahí a cambio, como opinión propia, lo que más tarde hace que se diga del implicado: si hubiera dirigido su mirada hacia abajo, el observador del cielo habría podido ver las estrellas en el agua, mientras que por directa contemplación del cielo no podía ver el agua en las estrellas.[69] Eso ha de significar: la cosmogonía a partir del agua no podía verificarse precisamente allí hacia donde el filósofo miraba tan ensimismado.

Más que ninguna peculiaridad dogmática, lo que une a la generación de fundadores de la modernidad, los Galileo, Bacon y Descartes, es la revalorización de la relación entre artes liberales y mecánicas. Aunque no en la misma dirección de referencia: Galileo y Descartes descubren las habilidades trasmitidas tradicionalmente y aprendidas mediante el ejercicio, los recursos de la balística y de los arsenales, como *thesaurus* de una teoría pura desconocida; Bacon, por el contrario, insta al

---

[69] Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, 2 (*Works*, I, 499): ... *nam si oculos demisisset, stellas illico in aqua videre potuisset; verum suspiciens in coelum, aquam in stellis videre non potuit.* En versión inglesa (*Works*, IV, 297): ... *for if he had looked down he might have seen the stars in the water, but looking aloft he could not see the water in the stars.*

abandono de la "pureza" teórica en favor de la norma de la convertibilidad práctica, en favor de la equiparación de lo *utilissimum* con lo *verissimum*.

Inequívocamente esto vuelve a ser una forma de antropocentrismo: si el paraíso había consistido en la evidencia de las verdades para el hombre, lo que habría de ayudarle a recuperarlo debería tener el rango supremo de verdad. No es necesario tomar la anécdota de Tales como figura de la teoría pura; pero ilustra muy bien el menosprecio por los instrumentos creados por la habilidad mecánica en favor de aquella actitud teórica inerme que recuerda la imagen del griego caído. La astronomía representa las *artes liberales* y su distancia al objeto.

No se olvide: el programático de la recuperación del paraíso tiene presente que era un jardín y no un mundo; aunque no supiera aún que sobre ese jardín no había ningún cielo estrellado, dado que la luz de las estrellas fijas no había tenido tiempo suficiente desde su creación para alcanzar la tierra. La astronomía traspasa la esfera de influencia de la magia transformada en ciencia, a la cual hay que adscribir a Bacon aún en gran medida. Las estrellas son el negativo de la unidad de ciencia y poder que imagina Bacon: *neque enim ceditur homini operari in caelestia, aut ea immutare aut transformare.*[70] La utilización del reflejo posee contextualmente aquí un rasgo mágico: *hacer* de lo lejano lo cercano en lugar de enfrentarlos como en la anécdota. La interpretación del propio Bacon de la escena de Tales es que las cosas pequeñas y cercanas a menudo contribuyen más al conocimiento de las grandes y lejanas que al contrario. Cree poder fundarse en Aristóteles, quien para llegar a conocer la esencia del Estado aconsejaba partir de la de la familia; podía haber pensado también en el diálogo de Pla-

---

[70] Bacon, *Novum organum*, II, 5; *Works*, I, 232.

tón sobre la *República*, que para el examen de la justicia aconseja la observación de su ejemplo más grande: la *polis*.

Cuando Bacon alaba la brújula como uno de los grandes inventos –que había hecho posible su *plus ultra* como imagen de la superación de las columnas de Hércules por la nueva ciencia–, este instrumento magnético se convierte para él también en ilustración del método indirecto en la teoría: si antes de la invención de la brújula alguien hubiera hablado de un aparato con el que podrían determinarse exactamente los polos del cielo sin mirar siquiera hacia él, la gente hubiera pensado en instrumentos astronómicos estrafalarios y, especulando mucho al respecto, sin considerar posible siquiera que pudiera encontrarse algo cuyo movimiento se correspondiera con los movimientos del cielo, sin provenir de allí, siendo sólo una sustancia terrena de piedra y metal.[71] Es verdad, como muestra el ejemplo, que es la mecánica la que hace que avance la teoría, que un artificio no libre reanime el arte libre; pero, en definitiva, los caminos abiertos por artimañas técnicas vuelven a conducir siempre a artimañas técnicas. Al dominio de la naturaleza se llega por una docilidad que no surge ya de la inclinación ante la grandeza suprema.

La paradoja baconiana podía expresarse así: el astrónomo de la fábula cae porque se imagina que todavía no ha caído. Bacon está impregnado de la pérdida del paraíso y con ella de las posibilidades del hombre, que porque una vez fueron suyas pueden volver a serlo. Al *interim* entre la expulsión del paraíso y su recuperación no pertenece la teoría pura; la teoría va unida a una aspiración a la felicidad que tiene condiciones no cumplidas aunque cumplibles. En el lenguaje de Bacon, el filósofo perdido en la visión del cielo sería el tipo de quien no quiere reconocer la pérdida del paraíso; reclama para sí el ocio

[71] *Novum organum*, I, 109; *Works*, I, 208.

de la teoría, una condición humana perdida, que aún habría que recuperar, a lo sumo. Bacon describe ese paraíso perdido como una región de trabajo, que ciertamente no se ejercía por necesidad: *man was placed in the garden to work therein*. El mundo como jardín es un lugar de cultura, no un sitio agreste. Ni siquiera en el paraíso la naturaleza es de por sí completamente dócil; sólo después de la expulsión se deja llevar de verdad hasta la autoentrega, pero sólo en tanto que cae en poder de modos procedimentales constrictivos: *natura arte irritata et vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur.*[72] Entre la ciencia y sus objetos existe una tensa situación en la que las miradas al cielo conllevan siempre el riesgo que puso de manifiesto el astrónomo milesio.

El concepto antiguo de teoría se encuentra en un horizonte de metáfora óptica; por decirlo así: en el ámbito que queda entre el espectador indiferente y el observador absorto. Bacon prefiere una orientación acústica de su concepto de conocimiento, en el ámbito de tolerancia entre la escucha imparcial y el interrogatorio apremiante, asediante. La ciencia se acerca al archivo de lo que la naturaleza –voluntaria o involuntariamente– ha hecho constar en actas.[73] También la "sabiduría de los antiguos", que Bacon en 1609 intenta recuperar por el procedimiento de la interpretación alegórica del mito, está oculta sobre todo en los nombres e historias que tienen algo que ver con los sonidos de la naturaleza. Como por casualidad aparece una relación con aquel curioso elemento de la transmisión de la anécdota de Tales: con el nombre de la muchacha tracia en Pedro Damián. A ésta se la había relacionado allí con el origen del metro yámbico. En Bacon, Yambe es una hija de Pan,

---

[72] Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, 2 (*Works*, I, 500). Cfr. F. Wolff, *Francis Bacon und seine Quellen*, Berlín 1910/13, I, 26; I, 204 s.

[73] H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981, 86-91.

engendrada por el único dios mortal con su mujer Eco. Parece que alegraba a los extranjeros haciéndoles reír con su charla.[74]

Ese sería el punto de conexión entre la hija de Pan y de Eco con la tracia de la anécdota platónica: la risa, tanto en un caso como en otro. De ahí se deriva una curiosa alusión al trasfondo mítico de la caída del astrónomo: si la muchacha que ríe fuera la hija del dios Pan, como sucede en una tradición por lo demás perdida, el conflicto entre el mundo del observador del cielo y el de aquellas divinidades preolímpicas de la tierra, de las cavernas, del paisaje arcádico y de la indolencia alejada del cielo, estaría presente en ella más ladinamente aún de lo que estaba en el intento platónico de sugerirlo mediante la introducción de la tracia en la fábula del tracio o frigio Esopo. Bacon identifica en su interpretación alegórica a esa hija de Pan con una filosofía que en su locuacidad engendra infinitas e infructuosas teorías sobre la esencia de las cosas.[75]

La hija Yambe significa algo sólo en contraste con la madre Eco; bajo ese nombre entiende Bacon la idea de una filosofía empírica que se convierte en eco de la naturaleza. Pan, ya por su propio nombre, simboliza el universo entero, de modo que no deja nada sobrante que pudiera ser todavía relacionado con él. Sólo el eco que despierta el todo se convierte en su igual: Eco queda sola para su enlace con el mundo (*ad conjugium mundi*) y representa ahí a la filosofía, cuya verdad es la devo-

---

[74] Bacon, *De sapientia veterum*, VI (*Works*, VI, 636): *muliercula quaedam ancilla Iambe nomine, quae ridiculis narratiunculis oblectare hospites solebat...* Cfr. asimismo: *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, 2 (*Works*, I, 522).

[75] *De sapientia veterum*, VI (*Works*, VI, 64 0s.): *...per illam enim repraesentantur eae quae perpetuis temporibus passim vagan-tur, atque omnia implent, veniloquae de rerum natura doctrinae, re ipsa infructuosae, genere quasi subdititiae, garrulitate vero interdum jucundae, interdum molestae et importunae.*

lución más fiel de las voces del universo mismo: *quae mundi voces fidelissime reddit.* Si el astrónomo Tales había perdido su derecho teórico por deambular por algo así como el paraíso no perdido, entonces la charla de la tracia no tenía nada de lo que mofarse de él, en tanto se llamara Yambe. La verdadera filosofía, la *sapientia veterum*, ya estaba perdida entonces, cuando Tales se apartó del mundo repleto de dioses en lugar de apurar y renovar la sabiduría oculta en nombres y acontecimientos míticos. La sospecha primordial de todos los románticos, de que con el comienzo de la historia llegó el final de la verdad, subyace a la modernidad desde que creyó saber cómo hay que comenzar de nuevo.

Ahora, quien considere que la sabiduría de los antiguos todavía es accesible y que hasta puede recuperarse aún de algún modo, tiene que confiar mucho, desde luego, en la trasmisión de sus fuentes. En relación a esta condición, antes de terminar el siglo introducido por Bacon, la "crítica" de la Ilustración temprana se separará definitivamente de las garantías de pervivencia del Renacimiento y abandonará la posibilidad de verdades ocultas de la tradición a la sospecha de "mentiras de la historia". Historia será aquello que supere la crítica.

Sorprendentemente, la anécdota de Tales supera esa prueba. En 1697, en el artículo "Tales" del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, consigue el rango de hecho histórico probado. La propia presentación tipográfica del diccionario de crítica histórica más influyente mostraba ya lo poco que restaba una vez aplicado el registro entero de métodos: de la estrecha banda del texto de los hechos comprobados –banda que a menudo tenía sólo dos líneas– pendía el formidable y admiradísimo aparato crítico. La versión que Diógenes Laercio había dado de la anécdota del astrónomo caído fue evidentemente la que mejor resistió a la penetrante mirada de Bayle: *Une vieille femme se moqua de lui assez plaisamment, sur ce qu'étant sorti de son logis avec elle pour contempler les astres, il tomba dans un fossé.*

Es característico del nivel temprano de crítica histórica, aquí aludido, que el evento ópticamente observable, el hecho bru-

to del accidente del filósofo, entre en el inventario de lo digno de crédito pero no así las palabras de la criada. Se rompe la unidad de la anécdota. La sentencia adicional, que no parece ser "acontecimiento" en sentido físico-fenoménico, es sospechosa de tratarse de un añadido, ya que su texto no ha sido trasmitido de modo unánime y las diferencias no podrían explicarse por la diversidad de las posiciones de los observadores e informantes.

El mecanismo del engranaje entre trasmisión histórica y adorno ficticio se hace reconocible cuando la fantasía interviene precisamente allí donde ha quedado un vacío en el inventario auténtico y satisface los criterios de selección del crítico posterior. El incidente milesio necesita un testigo que marque la diferencia entre la teoría y el mundo de la vida, ya que ninguna crítica podría admitir que fue el mismo Tales quien divulgó su infortunio. Pero el testigo no necesita expresar sentencias significativas. La conclusión de Bayle es dejar en suspenso incluso si la acompañante del filósofo llegó a decir lo que pensaba: *On a tourné en bien des manieres la pensée de cette femme.*

Por lo demás, Bayle remite a los *Emblemata* de Alciat (Augsburgo 1531), donde encuentra un epigrama de Tomás Moro contra un astrólogo "cornudo" (*contre un Astrologue cocu*). Este epigrama retoma la tradición de Chaucer en tanto que introduce la anécdota en el contexto de astrología y erotismo, conexión completamente ajena a la Antigüedad. Puede llamarse a esta versión "la oriental", puesto que ya Sadi, en 1258, en su *Gulistán*, había hecho que el astrólogo al regresar a casa encontrara a su mujer con un extraño; la sorpresa le afecta también profesionalmente al astrólogo por cuanto el futuro no debería haberle escondido ninguna novedad. Bayle se alegra ostensiblemente de la burla, nada sospechosa críticamente, del humanista, que deja que los intérpretes de las es-

trellas vean en el cielo, bajo sus constelaciones míticas, constelaciones eróticas en abundancia, mientras no saben siquiera interpretar y aplicar esos signos del cielo a su propia situación matrimonial. El efecto de la crítica histórica y de su desencubrimiento del núcleo duro de los hechos es la liberación de un entorno flexible de variabilidad para demandas estéticas.

Pero el momento erótico no es sólo un ingrediente poético. Representa el "realismo" de lo que se atraviesa en el camino sobre la tierra, adopta el papel de lo que en la tradición entera de la anécdota aparece como antítesis de lo lejano. El cielo no sólo es lejano e inaccesible para la evidencia humana, se mantiene además indiferente y desdeñosamente impasible por encima de los destinos de los hombres, precisamente donde más de cerca les afectan. El epigrama de Tomás Moro, que Bayle cita con la complacencia de quien tenía que luchar contra el miedo a los cometas, hace que el cielo, tan dispuesto a ofrecer explicaciones por lo demás al astrólogo, enmudezca precisamente en los asuntos que le afectan: *Hinc factum, Astrologe, est, tua cum capit uxor amantes, / Sidera significent ut nihil inde tibi.*

Precisamente porque presenta con agrado, de este otro lado de la tradición, un ejemplo de esa arbitrariedad históricamente devastadora, por cuya substracción se aísla el resto intangible de la historia, Bayle habría podido ofrecer algo así como una historia efectual de todas las expresiones burlescas que se habían puesto en boca de la criada con ocasión de la caída del filósofo. Pero lo que le importa no es precisamente un contexto o el significado epocal de tales productos de la libre variación, sino su mutua permutabilidad como indicio de la escasa confianza que merece su tradición. Interpretarlo como material para una historia efectual que desarrollara el potencial de una invención originaria inaccesible, actualizándolo en gi-

ros siempre renovados, supone ya una distancia suficiente a la "crítica" histórica de la Ilustración temprana.

Si en base a los materiales difundidos por Bayle se tienen presentes las diferentes deformaciones de la anécdota, resalta la firmeza de la postura contraria a la astronomía y a la astrología. Bayle prefiere manifiestamente *una* fórmula para el dicho de la criada y para perfilar esa preferencia es de interés echar una mirada retrospectiva al inventario textual de que podía disponer. La versión platónica hacía que la muchacha reprochara al filósofo que deseara saber las cosas del cielo mientras le quedaba oculto lo que está inmediatamente ante sus pies. No se produce conexión alguna entre el éxito del empeño astronómico y una preocupación cualquiera por lo terreno; parece que no hay escepticismo alguno referente a la *posibilidad* del conocimiento superior. Problemática es su pretensión de exclusividad. En Diógenes Laercio la sucesión de ambos puntos de vista está invertida. En el contexto de un giro escéptico, el fracaso de uno se convierte en argumento para la ilusoria suposición del otro: *¿No puedes ver, Tales, lo que queda ante tus pies y piensas reconocer lo que hay en el cielo?* Un *argumentum a fortiori*: torpeza terrena es indicio de falta de probabilidad de éxito celeste. El único que en este sentido refirió o formuló neutralmente la anécdota es Estobeo, en su *Florilegium*, que hace que la criada tracia diga simplemente que la caída le está bien empleada a quien observa las cosas del cielo y al hacerlo pasa por alto lo que queda ante sus pies.

Es significativo ahora el modo en que Bayle entre esa oferta de posibles versiones elige las palabras de la "mujer madura" (su *bonne femme*). Le resulta sencillísimo congraciarse con la fórmula de cuño escéptico, e incluso recrudecerla, de modo que por el reproche de incapacidad de percepción de lo más cercano aparezca completamente desacreditada la capacidad

de conocimiento de los objetos estelares: *¿Cómo podríais conocer lo que sucede en el cielo si no veis lo que está cerca de vuestros pies?*[76]

Una de las primeras enciclopedias, la de Johann Heinrich Alsted, de 1620, al presentar la anécdota de Tales bajo el epígrafe de *curiositas*, estableció por primera vez una conexión entre el arquetipo de la teoría y el concepto clave de curiosidad teórica. Desde un punto de vista puramente formal, la atención se dirige con ello a la comparación entre los problemas del origen de la teoría en la distancia temporal y los problemas de la justificación de la emergente curiosidad científica en la proximidad temporal. La gran cantidad de sentencias deja traslucir tanto las existencias medievales como los textos antiguos recuperados a partir del Renacimiento. El resultado para los usuarios contemporáneos de esa enciclopedia sigue siendo que de la inaccesibilidad natural de un objeto en el mundo se puede y se debe concluir la voluntad divina de sustraerlo a la investigación; la claridad manifiesta de los hechos advierte de que no hay que tomarlos a la ligera. El mundo ya no es sólo orden de rangos y valores de sus miembros, sino también medida de accesos y claridades para la consideración teórica: *quae Deus occulta esse voluit, non sunt scrutanda; quae autem manifesta fecit, non sunt negligenda*.

Bajo esta máxima, la anécdota de Tales causa ahora, a comienzos del siglo XVII, una impresión totalmente medieval. El texto se ofrece según los *Facetiae et exempla* de Bruson y se acerca al máximo a la concisión de Estobeo.[77] Sólo es re-

---

[76] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3 ed., La Haya 1720, IV, 1713: *Comment pourriez-vous conoître ce qui se fait dans le ciel, lui dit cette bonne femme, puis que vous ne voiez pas ce qui est proche de vos pieds?*

[77] Johann Heinrich Alsted, *Cursus philosophici encyclopaedia*, Herborn 1620, 2005 s.: *Thales in coelum suspiciens inciderat in barathrum. Id ancilla cons-*

conocible un mínimo cambio de forma. También aquí la criada condena al observador del cielo y le parece bien lo que le sucede, pero no porque él, entre otras posibilidades de dedicación, haya elegido el objeto equivocado, sino porque *antes de* observar el cielo *no* había considerado el estado de las cosas ante sus pies. En ese *non prius* se oculta la inculpación de un fallo más bien metodológico: un desacierto considerable para un filósofo, pero no un error metafísico ya. Lo que dice la criada es moralismo incipiente: más bien un buen consejo que una risotada maliciosa, superado ya el abismo de incomprensión. Ya no hay rastro del hiato de los reinos de los dioses; un único dios los representa a todos, habiendo convertido su creación en expresión de sus permisiones o prohibiciones.

La historiografía temprana de la filosofía es propensa a las anécdotas. Uno de los motivos es que para ella valen igual todas las noticias que resisten a la crítica histórica: tanto dichos como historias, tanto informes biográficos como doxográficos. Inevitablemente, la anécdota de Tales se encuentra en el primer y más influyente historiador de la filosofía de todo el siglo XVIII alemán, al que dice haber leído aplicadamente incluso el poco amigo de la filosofía, Goethe, y del que son deudores –la mayoría de las veces tácitamente– todos los conocimientos en historia de la filosofía hasta bien entrado el siglo siguiente: el gran "segunda mano", Jakob Brucker.[78]

El punto de vista bajo el que Brucker considera al protofilósofo Tales está en conexión con su pregunta más general sobre cómo se produjo el origen de la filosofía entre los griegos.

---

picata, merito id illi accidisse dicebat, quod coelum contemplanti ea quae ante pedes sunt, non essent prius perspecta.

[78] Jakob Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie* (I, 3, cap. 1, q. 3), Ulm 1731, I, 350, 354.

En consonancia con el género de la obra, que trata de ofrecer respuestas cortas y formularias, se dice con respecto a la calidad de aquel comienzo filosófico: *Bastante escasa y además muy oscura*. Esa baja calificación es el precio de minusvalorar los –por lo demás bien vistos– empréstitos griegos de Oriente, sobre todo de Egipto, en favor de las aportaciones propias helenas. Para Brucker, esos préstamos no pueden aportar mucho aunque nada más sea porque ve actuar en la filosofía de los bárbaros un principio de pensamiento completamente extraño para él: el de la *philosophia traditiva*, que consiste en la trasmisión docta y fiel de respuestas fijas a preguntas constantes. Los griegos habían tenido que colocar su nuevo comienzo del pensar justamente en conflicto con esa tipología dogmática. No hay necesidad de negar por ello la herencia oriental de la filosofía, pero la especificidad de su influjo es otra que en el contexto tradicional de su origen: se ha convertido en impulso para la reflexión propia, más bien para la contradicción que para la adhesión.

Brucker discrepa de una de las autointerpretaciones más influyentes del comienzo de la filosofía entre los griegos, la de que se originó por el asombro ante el cosmos así como por el descubrimiento de sentidos alegóricos en el trasfondo del mito; y lo hace remitiéndose a la aptitud especial de los griegos para la teoría, a la *curiosidad de la nación griega*, y resaltando el fomento de esa aptitud por las circunstancias políticas. El estímulo de la curiosidad genuina se desarrolla hasta convertirse en ciencia bajo un *régimen político en el que a cualquiera le estaba permitido pensar, decir y enseñar lo que quería.*[79] En los "Apéndices y correcciones", añadidos al segundo tomo de *Cuestiones breves de la historia filosófica*, se ilustra aún el complejo teórico-político: con el comienzo de una reflexión

[79] Jakob Brucker, *o. c.*, I, 2, cap. 1, q. 1 (I, 223 s.).

propia y de la formación de teorías, que no sólo consistieran en afirmaciones sino en una conexión fundamentada de proposiciones, la investigación de la verdad entre los griegos *se substrajo a los sacerdotes y los políticos se apartaron de ella...*[80]

No es claro que Brucker esté determinado por el informe tradicional de que Tales por sus consejos políticos preservó la libertad de la ciudad de Mileto y de que cuando ésta cayó en poder de los persas desapareció también la filosofía. Los filósofos vieron la actitud teórica sujeta a la condición del ocio; para eso no necesitaban de otras condiciones públicas que de una negativa: la libertad frente al imperativo de las necesidades. No conocían la de la satisfacción del interés de saber en el marco de realidades políticas que permitieran a todos preguntar por todo. No podía pensarse en una especie de garantía de libertad para la ciencia. En la figura de Tales se ve más bien la energía del auténtico comienzo que el éxito de sus hallazgos astronómicos y matemáticos; éstos habrían sido *bastante escasos y pobres según la medida de nuestro tiempo*. El acento puesto repetidamente por Brucker sobre el minimalismo inicial del rendimiento va unido a la desconexión del origen con respecto a todo predecesor e influjo; cuando algo ha de surgir de sí mismo sólo puede manifestarse en éxitos iniciales mínimos. Sólo cuando se hereda hay riqueza al comienzo.

Brucker remite la incomprensión de la criada al esfuerzo original en tanto manifestación de lo extraño. Ella es el público ante lo no visto hasta entonces en ese Tales: *Era tan dado al estudio que no solamente dejó en manos del hijo de su hermana la administración de sus bienes, sino que se ensimismó tanto en aquél que un día, aplicado a la observación del cielo, cayó en un hoyo, riéndose de él por ello su criada*. En una nota, muy al estilo de Bayle, se rechaza la exageración trágica de que

---

[80] Jakob Brucker, *o. c.*, II, 880-883.

hubiera acabado en muerte la primera aventura de la teoría recién fundada. Que Tales *hubiera caído desde una altura y se hubiera roto el cuello [...] es claramente una fábula.* Esta descalificación se produce por la inferioridad de esa fuente con respecto a todas las demás, que tampoco, por cierto, hacen decir más al filósofo caído. Pero ¿cómo surgen tales "fábulas" aquende la fábula? Da luz al respecto el juicio emitido por Bayle sobre la carta de Anaxímenes a Pitágoras, transmitida por Diógenes Laercio, en la que aparece precisamente esa acentuación extrema del desenlace de la anécdota. Una exageración así, y la contradicción con la tradición –acorde por lo demás– que supone, se debería a un añadido *redactado "exercitii gratia" nada más por sofistas.* Los sofistas que por motivos de ejercicio simulan documentos redondeando estéticamente los hechos desempeñan un gran papel en la depuración de la tradición por medio de la "crítica histórica". Llenan el ámbito que hay en torno al núcleo del bagaje de lo histórico y hacen patente este núcleo mediante la frivolidad de sus inventos.

Brucker no utiliza para nada la posibilidad de confirmar mediante el epistolario apócrifo de Diógenes su tesis del presupuesto de libertad para la filosofía. Ya no podía permitirse uno negligencia alguna frente al estándar de la crítica; aunque de lo que se tratara fuera de mostrar cómo la vida y la muerte del fundador de la filosofía aparecían ya a su discípulo como una situación idílica garantizada políticamente, dado que él tenía que considerarlas desde una situación nueva en la que rondaba sobre Mileto la amenaza del rey de los persas. Esta circunstancia es la que produce el contraste con la situación de partida de la teoría en Tales. Abocado a la elección entre muerte o esclavitud a nadie se le ocurre dedicarse a la investigación del cielo. Aunque ésta debería haber sido valorada precisamente como la investigación que había proporcionado a Tales la previsión correcta de las opciones políticas.

Para mostrar con un ejemplo cómo se pusieron en circulación mediante "multiplicadores" las formulaciones acuñadas por Brucker remito a un diccionario enciclopédico que se presentaba a sí mismo como "completo", la *Enciclopedia universal de todas las ciencias y artes* de Johann Heinrich Zedler, aparecida entre 1732 y 1754, en 68 tomos y 67.000 páginas, que en el artículo "Tales" del tomo 43 de 1745 toma casi literalmente el parágrafo de Brucker sobre la dedicación al estudio de Tales y el accidente que le sobrevino por ello. Ahora, la anécdota se aprovecha también, claramente, para liberar al autóptico observador del cielo de la sospecha de haber traído esencialmente sus conocimientos de Egipto: *Y puede que ahí pusiera los fundamentos primeros de su saber, aunque la mísera calidad del saber egipcio permite fácilmente pensar que la mayor parte se debiera a su propio esfuerzo y reflexión*. Por eso también se toma en serio la noticia que se encuentra en Plutarco, Plinio y Diógenes Laercio de que Tales habría mostrado a los egipcios cómo medir la altura de una pirámide, causándoles gran admiración por ello. Esto hay que entenderlo sólo en relación al menosprecio de las artes de medición egipcias; los propios inventos de Tales en esa materia son calificados por Brucker como "escasos y pobres" en favor de su originalidad. Pero ya para ello se necesitaba aquel despliegue de concentración que produjo el acontecimiento de la anécdota. Para acentuarlo, Zedler transcribe a Brucker casi literalmente;[81] lo único de lo que

[81] Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig y Halle 1732-1754, XLIII (1745), 372-382, 374: *Era tan dado al estudio que no solamente dejó en manos del hijo de su hermana la administración de sus bienes, sino que se ensimismó tanto en él que un día, aplicado a la observación del cielo, cayó en un hoyo, riéndose de él por riéndose de él por ello su criada, que le reprochó que quisiera comprender lo que había en el cielo y no fuera capaz de ver lo que estaba ante sus pies. Pero que cayera desde una altura y se partiera el cuello... es claramente una fábula*. (Cit. por la reimpresión de Graz 1961 ss.)

no habla es de los manejos falsificadores de los sofistas. Sí se manifiesta, en cambio, sobre la anécdota de la suerte astrológica de Tales con la especulación de los olivos: que el filósofo *reuniera así un enorme capital es también algo inventado, que unos cuentan de un modo y otros de otro.*

Para esa crítica, el *Universallexikon* de Zedler remite a otra obra estándar de la temprana historiografía filosófica, a la *History of Philosophy* de Thomas Stanley, que apareció por primera vez en Londres en 1655 y en tercera edición en 1701. Aunque inventado propiamente para justificar la filosofía frente al reproche de falta de realismo, el éxito económico del protofilósofo incitó también la sagacidad de este primer historiador inglés de la filosofía a un rechazo puritano. La trasmisión contradictoria de la caída nocturna del astrólogo no suscitó sus reparos; él prefiere la versión de Diógenes Laercio, aunque añade sin reserva alguna que la mujer vieja era una tracia, a pesar de que su inventor, Platón, la había presentado como una mujer joven. Con ella da al suceso, por cuenta propia, un giro hacia la maldad. La vieja habría conducido al filósofo precisamente allí donde se cayera: *wherein she purposely led him.*[82] La idea introducida por Montaigne de que la criada hubiera participado activamente en el tropiezo del filósofo está presente aquí de forma más ruda: aquí no sólo entraría en juego el intento de suscitar atención sino también una trampa malvada. ¿Por qué hace eso la vieja? Stanley también indica algo al respecto: por su ejercicio de la astrología Tales se habría granjeado la indignación de cierta gente (*became obnoxious to the Censure of some Persons*). Ha-

---

[82] Thomas Stanley, *The History of Philosophy, containing the lives, opinions, actions and discourses of the philosophers of every sect*, Londres 1655; 3 ed. 1701 (To which is Added the Life of the Autor, never before Published), Part I, chap. VIII, Sect. 5: *Thales, said she, do you think, when you cannot see these things that are at your feet, that you can understand the Heavens?* (cit. por la reimpresión Hildesheim 1975).

brá que pensar que la vieja cumplía un encargo de venganza o de grosera advertencia.

A la nueva crítica histórica la anécdota le pareció en general menos impugnable que el elemento doctrinal, que estuvo más sujeto a la incomprensión tradicional y a las trasformaciones o armonizaciones de escuela que el suceso narrable, el acontecimiento vital. Poco después apareció, junto a Stanley, Bayle y Brucker, un especialista en el tratamiento crítico de las anécdotas de los filósofos. Christoph August Heumann demostró su maestría en ese campo con su tratado *Sobre el tonel de Diógenes el Cínico*, en el que en 1716 aduce una prueba, discutida aún durante mucho tiempo, de que lo que *con la mayor seriedad* se había atribuido al protocínico respecto a esa forma de bello habitáculo no era más que algo *ridículo y falso*.[83] Suscita cierta curiosidad saber cómo se sostendrá la anécdota de Tales ante un tribunal así.

Heumann trata de la caída de Tales en un lugar eminente: en su *Introducción a la Historia Philosophica* de 1715. Brevemente resumido: la historia de la filosofía instruye sobre el método de la filosofía. Es sobre todo un modelo de instrucciones sobre la prevención de fallos: *Cuando nos damos cuenta de dónde tropezaron los filósofos anteriores a nosotros nos percatamos de dónde y cómo hemos de precavernos nosotros*. Con ello se alude –analogamente al giro que Sócrates dio contra la necedad de los filósofos jonios por su postergamiento de la moral– al giro que se estaba produciendo hacia una situación grave según el punto de vista de Heumann: que los cartesianos emprenden nuevamente el camino equivocado de la limitación jónica a la naturaleza *y necesitan por tanto una corrección socrática*

---

[83] Con respecto al tratado de Heumann sobre el tonel de Diógenes, cfr. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Múnich 1979, 218 s., nota 12.

como es debido. Esa corrección es precisamente la que sin ningún reparo crítico se ve prefigurada ya en el comportamiento de la criada tracia frente al primer filósofo: ***Pues también la criada de Tales puede instruirnos acerca de lo que se dice con razón de quienes abandonan, sin cultivar, el campo de la filosofía práctica: Cum ratione insaniunt: Nae faciunt intelligendo, nihil ut intelligant.***[84]

Se presupone que la anécdota es tan conocida que no necesita de la introducción de su escena. Pero Heumann tiene su escenario a la vista cuando pasa a referirse inmediatamente a la falta de método de la filosofía actual *para extraer la verdad del pozo de Demócrito*... Esta asociación une los dos documentos presocráticos en los que filosóficamente algo ha caído en el pozo: en el caso de Tales, el filósofo mismo, en el de Demócrito, "sólo" la verdad. La criada tracia se ha convertido en símbolo para un problema de la filosofía que vuelve siempre: no ser absorvido por ensimismamiento en la teoría, no producir insensateces con la razón. La criada misma es ahora una figura filosófica como reclamación de la moralidad y sabiduría olvidadas. Un siglo después de Descartes, la criada tracia, en contra de las secuelas del pensamiento cartesiano, en contra del nuevo interés dominante por la naturaleza, se ha vuelto ella misma socrática.

Ya se puede ver, por lo dicho, que Heumann se sitúa del lado de la autenticidad histórica de la anécdota y que no va a contradecir en este caso a Bayle. Esto resulta más claro si se considera la relación de ambas anécdotas de Tales, la de la caída en el pozo y la de la ganancia especulativa, como algo históricamente trastocado. En su primera trasmisión, en Aristóteles, la previsión de Tales de la fecundidad de los olivos es

[84] Chr. A. Heumann, *Acta Philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia Philosophica*, I, Halle 1715, 29 s.: Introducción, I, 14.

justamente el contrapunto de la caída en el pozo: la prueba de sólida utilidad para la vida de lo que había aportado la fundación de la filosofía y de lo que podría aportar en adelante. La desgracia del extraño caminante nocturno aparece como la dolorosa garantía de que de día, entre los ciudadanos de la *polis*, se mostrará como un realista. Para ello era bastante indiferente qué instrumento teórico Tales hubiera utilizado y bastante evidente que cualquiera habría supuesto un tanto de astrología. Mientras, como cita Heumann sacándolo del *Escenario de los fraudes* de 1715 de Carl Owen, se había convertido en una sospecha de lo más deshonroso que Tales hubiera conseguido sus previsiones *por revelación del diablo*. Por eso, y esto es obligado, la anécdota feliz sólo puede ser históricamente falsa en favor de la infeliz. Sólo si Tales no había podido sacar provechos diurnos de sus andanzas nocturnas podía significar sin reparo alguno el comienzo de la historia entera de la filosofía, sólo así era astronomía su quehacer, a diferencia, ya consolidada entonces, de la astrología.

La cuestión se centra ahora en la pugna de ambas anécdotas por el premio de la aprobación crítica: *Ya que nuestro Tales fue un astrónomo diligente, de cuya incansable aplicación a los astros da testimonio la conocida historia de que su criada, cuando él cayó sin querer en un pozo al contemplar las estrellas, se rió a su costa, considerando una necedad mirar más sobre sí que a su lado, uno se pregunta no sin razón si fue también un astrólogo e intérprete de las estrellas.*[85] En ello hay que contradecir decididamente al predecesor Stanley: no hay nada que documente el descarrío astrológico de Tales a no ser la historia del éxito con los molinos de aceite, y ésta es de tal tipo que *se reconoce a primera vista que no es una historia verdadera, sino una fábula inventada por los astrólogos para mayor gloria de*

---

[85] Heumann, *Acta Philosophorum*, III, Halle 1723, 173 s.

su arte... Debido a la pobreza de fuentes para esta anécdota no se puede trabajar con la incompatibilidad de diferentes trasmisiones y para un modo de pensar que bajo el rótulo de "crítica" se va imponiendo poco a poco resulta esclarecedor que Heumann hubiera despachado este caso ya en la introducción teórica a su historia de la filosofía con el argumento de que *esta invención surgió en los cerebros de los astrólogos y hacedores de calendarios que intentaron dar prestigio a su fatuo arte mediante la autoridad de Tales.*[86] Hay alguien que tiene "interés" en el éxito de Tales; esto especifica ese éxito como astrológico, desacreditándolo por ello, a la vez, como no histórico.

La anécdota, que supera sin trabas la crítica, no gana en brillantez retórica por el hecho de que el filósofo que cae, caiga ahora como astrónomo puro, sino por la resolución de la criada, para cuyo realce Heumann se permite incluso una falta imputada por lo demás a los sofistas, la de la exageración. En el capítulo "De los signos de la falsa filosofía" Heumann aconseja al lector el libro de Agrippa de Nettesheim sobre la "vanitas scientiarum et artium" para ponerse en antecedentes sobre la posibilidad de excesos estrictamente teóricos en la aritmética, álgebra, alquimia y astronomía, así como en la física; al hacerlo aparece otra figura más del "narcisismo" teórico: *Y si es verdad que Arquímedes durante la toma de la ciudad de Siracusa no se preocupó de otra cosa que de su círculo, puedo alabarle tan poco como aquella criada a su señor, Tales, cuando éste, por contemplar las estrellas, cayó en un agujero y casi se rompió el cuello.*[87] Tampoco la casi ruptura del cuello es admisible

[86] Heumann, *Acta Philosophorum*, I, 16 s.: Introducción, I, 8.

[87] Heumann, *Acta Philosophorum*, I, 190. *Acta*, III, 173, nota m: El famoso Gronovius habría cometido el *error formal* de interpretar la indicación de la procedencia de la criada según el dialecto ático como su nombre propio *Tratta* (como sucedía ya en los *Philosophumena* de Hipólito), pero *mayor aún es el error de aquel sofista que redactó la epístola que se encuentra en Laercio [...] en*

cuando se quieren afinar tanto las cosas como en el caso de Heumann; pero lo que le importa aquí, tras el abandono de la anécdota del pacto con el diablo del astrólogo, es potenciar retóricamente la posición de la criada también frente a la teoría *pura*.

la que informa de que tan desgraciado fue el hecho que le sucedió entonces a Tales que se rompió también el cuello y hubo de entregar su espíritu. Sobre la equivocación de Gronovius, cfr. Heumann, *Parerga Critica*, Jena 1712, 111 s.

Una retórica de otro calibre completamente diferente es la que utiliza el predicador barroco Abraham a Santa Clara con la anécdota de Tales en su popular enciclopedia de las artes y oficios, *Algo para todos*. Bajo la rúbrica de "El maestro de balanzas y signos" eleva el corto fragmento antiguo a una pedante filípica contra la "indiscreción" de la astrología: *Tales de Mileto, un filósofo excelente, salió de paseo un anochecer frío y durante su prolongada caminata miraba con la boca abierta al cielo, diciendo para sí mismo: Mira, ahí está el círculo medio celeste por donde corre el sol en fogosos caballos. Ahí está el signo de libra, quien ha nacido bajo él es apto para abogado, tan amante de la ley ha de ser. Mira, ahí está la estrella llamada Venus, quien nace bajo ese astro se adapta a la castidad como una hoz a la funda de un cuchillo* [88] Así sigue regalándose el predicador del pueblo un momento aún hasta hacer que llegue la merecida caída, que imagina drásticamente: *Mientras seguía andando con los ojos fijos en el cielo tropezó y cayó en un profundo charco lleno de fango, de modo que ese caldo se cerró de golpe sobre él, quedándose como una extraña liebre en vinagre. Al sacar la cabeza de esa inmundicia tuvo que escuchar aún el sarcasmo de una vieja, de cuya nariz pendían colgajos de cristal agreste como en invierno cuelgan conos de hielo de los te-*

---

[88] Abraham a Santa Clara, *Etwas für Alle*, tercera parte, Würzburg 1733, 819-821.

jados de paja, que con su bocaza desguarnecida se burlaba de él de tal modo que si antes no hubiera tenido ya las espaldas altas se le hubieran encorvado ahora fácilmente de risa.

El siguiente denuesto pasa de improviso de la boca de la antigua burlona a la del predicador barroco, que se dirige a su *narigudo hermano Curioso* y a la *insolente hermana Curiosa* para disuadirles de la osadía de cavilar sobre la obra inconmensurable de Dios. De todos modos, el vicio especifimente teórico adquiere aquí rasgos generales humanos. En el drástico insulto aparece casi anodina otra vez una curiosidad indiscreta que no quiera plegarse a una superior, fiable aunque inescrutable, atención al hombre y al mundo: *Si tu razón es yerma y necia hasta el punto de que no puede averiguar cosas naturales ¿por qué quieres entonces hacer la anatomía del juicio natural y divino?*

Aunque la oposición de la criada tracia al astrónomo milesio bastara todavía para hacer que la proclama de una "moral definitiva", reprimida por el crecimiento del conocimiento natural, renovara sus reivindicaciones, la figura del antiguo observador del cielo tuvo que aparecer pronto demasiado anodina para ofrecer una expresión figurativa a la intervención de la nueva ciencia en sus objetos. Ante todo no estaba a la altura de la situación creada tras el fracaso de la conexión entre teoría y teodicea en Leibniz, que tendencialmente convirtió a la ciencia en órgano de la insatisfacción con el mundo fácticamente encontrado. Hubiera estado más cerca de la postura de la criada tracia que de la del astrónomo milesio no ver el mundo como lo que debe ser, ni desde el punto de vista de cómo tiene que ser: se había hecho más difícil ejercer la censura en el cosmos, dado que no había instancia alguna a la que poder dirigirla. Las instancias facilitan las quejas.

Al fracaso de la recusación de tales quejas, recusación que culminó bajo el título de "teodicea", se ajustaba el hecho de

que el mundo aparecía cada vez más como producto de la falta de deliberación divina (o, según Voltaire, como producto de una omnipotencia venida abajo). Llevarle mediante ingenio inventivo hasta el estándar de la conveniencia, era algo que el hombre capacitado teóricamente no sólo podía esperar sino algo en cuyo camino ya estaba con pruebas de éxito. La inventada anécdota sobre la arrogancia de Tales frente a los sacerdotes egipcios, a quienes habría enseñado el arte de medir lo que sólo por medición había podido surgir, las pirámides, muestra la necesidad de un estilo más agresivo para la teoría. Ésta pretende saber, y comienza también a exponer, cómo tenían que haberse hecho las cosas en relación al mundo.

Para este giro del principio de que todo conocimiento implica su factibilidad está la figura del rey Alfonso el Sabio de Castilla (muerto en 1284), que en el universo de formas del imaginario moderno compite con el Tales de la anécdota. Adopta su función, la de una autocomprensión teórica rayana en la presunción. Él hubiera aconsejado mejor a Dios con respecto a la organización del universo si hubiera estado presente en la creación: parece que así rezaba el dicho blasfemo del rey. Todavía no es él el propio demiurgo, que tiene que poder haber hecho lo que pretende haber conocido; pero tampoco es ya el tipo del teórico antiguo, para el que los objetos más alejados son los más apropiados, justamente porque excluyen la idea de poner jamás la mano en ellos. Esto, por lo demás, habría convertido de repente el "arte" del ciudadano libre en un asunto de esclavos. Y la tracia no habría tenido nada de qué reír. Pero la censura del mundo estaba fuera del ámbito de alcance de la antigua relación con el cosmos. A lo sumo, lo que podía encender la crítica de los filósofos era lo que sucedía en él entre los dioses y los hombres.

No el moralista, el teórico destruye la teodicea en su mismo núcleo; el teórico rivaliza con la creación por su propio prin-

cipio. El hombre toma en sus manos el asunto no para ligerar la carga de Dios sino para sustituirle. Alfonso de Castilla sólo había querido aconsejarle *in irrealis*. Leibniz era de la opinión de que eso había sido dicho a falta de mejor teoría. Su genio irénico encontró para esa censura blasfema de la creación la disculpa de que el rey castellano no había conocido todavía a Copérnico.[89]

El conflicto entre teoría y realismo, percibible ejemplarmente en esta figura, se hizo más importante que la disculpa histórica de la altanería regia. El trabajo preliminar de Bayle con las fuentes fue de nuevo lo que proporcionó a la Modernidad las pautas de interpretación de esa figura: por una parte, la del generoso impulsor regio de la astronomía, que ordenó y pagó la renovación de las tablas astronómicas de Tolomeo; por otra, la del censor de la creación que tuvo que pagar el precio político de la caída y del fracaso por su dedicación al firmamento y que recibe, además, la censura de la posteridad de la pluma del crítico histórico de mayor influjo. Al menos en honor de las ciencias tendría que haber dirigido a sus pueblos con más fortuna y sabiduría: *Il seroit à souhaiter pour l'honneur des Sciences, qu'un Prince qui en étoit si orné, eût conduit ses peuples avec plus de bonheur et plus de sagesse.*[90]

---

[89] Leibniz, *Sur ce qui passe les sens et la matiere* (ca. 1702), *Philosophische Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, VI, 498: ...*toutes nos plaintes viennent de nostre peu de connoissance, à peu près comme le Roy Alphonse à qui nous devons des tables Astronomiques, trouvoit à redire au systeme du monde, faute de connoistre celuy de Copernic seul capable de faire juger sainement de la grandeur et de la beauté de l'ouvrage de Dieu.* Cfr.: H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1975, 304-306.

[90] Bayle, *Dictionnaire*, artículo "Castille, Alfonse X du nom Roi de" (3ª ed., Rotterdam 1720, 804-806). Para el nuevo estado de la investigación sobre el astrónomo Alfonso el Sabio, cfr. Cesare Segre, en: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI/I, Heidelberg 1968, 124 s.

Bayle pone en juego toda su agudeza para liberar a Alfonso de la acusación de derroche por su pasión astronómica. Prueba que se trata de un error de imprenta el que se cifrara la suma empleada en las tablas en cuarenta mil ducados, y no en cuatro mil, cantidad casi inapreciable. El rey perdió una parte de su reino no sólo a causa de su afición por la astronomía, sino debido sobre todo a su desinterés por las obligaciones de su cargo. Para ello Bayle cita un denuesto de un contemporáneo que sigue perfectamente las huellas de la criada tracia: *...litteris potius quam civilibus actibus instructus, dumque caelum considerabat observatque astra, terram amisit.* La alternativa *cielo o tierra* representa sólo ejemplarmente, o tal vez simbólicamente, el simple hecho de que al rey le interesaba más *todo lo demás* que el cargo y el reino.

Lo que no expresa Bayle con la misma claridad es el hecho, fácilmente percibible para la crítica histórica, de que la decadencia política del rey –como la caída de Tales desde el punto de vista de la criada tracia– fue considerada también como castigo por un delito que al nivel de un rey sólo podía consistir en una ofensa directa a la majestad divina, en una ofensa de trono a trono por así decirlo. Bayle constata que no existe fuente alguna para el dicho tristemente célebre del rey; que adjudicárselo a él es fruto de una *tradition vulgaire, qui s'étoit conservée de main en main.* En vista de la situación de las fuentes era fácil, para salvar un trocito de realidad histórica, tomar el dicho como mera trasformación de esta seria aseveración, ya admisible mientras tanto: si Dios hubiera hecho el cielo tal como lo supone el sistema de Tolomeo se le hubiera podido aconsejar mejor para otra vez. Al exponer esta leve variante, que Leibniz evidentemente tuvo presente, Bayle hace que la causticidad de su propio reproche al rey se reduzca a que debería haberse preocupado más de sus negocios con el fin de proporcionar a las ciencias que quería

fomentar el servicio de una prueba de su compatibilidad con el puesto más alto.

Naturalmente, Bayle sabe perfectamente que un monarca medieval no se dedica, ni hace que se dediquen, a la astronomía por ella misma, sino para encontrar consejo y ayuda en su evaluación del futuro. Pertenece a la imagen de este rey altanero que la alianza con ese arte sospechoso asentara en él el *odium* de la desconfianza en la providencia y convirtiera también su desgracia política en castigo por ello. Ahí es donde muestra el caso de Alfonso de Castilla su mayor semejanza con el de Tales de Mileto.

El historiador no puede admitir una mezcolanza así de falta contra la fe e historia universal; hace de ello una obra maestra psicológica de conexión entre carácter y acción. Se habría dicho que por la predicción astrológica de su pérdida del poder el rey se había vuelto tan desconfiado y cruel que se granjeó un grupo numeroso de enemigos. Eso sería precisamente lo que produjo su ocaso; y algo así sería posible, efectivamente, cuando una profecía, que de por sí no es más que una ilusión, se convierte en una desgracia real porque determina el comportamiento. De ahí se sigue una proposición generalísima de la crítica histórica: *Les exemples qu'on allègue des Prédictions qui on été accomplis sont presque tous bâtis sur ce fondement.*

Casi todas las inquietudes que despierta en la Modernidad la visión –esclarecida a través de la crítica histórica– del monarca castellano abundan en la libertad de la teoría. Con ello disminuye la medida del esfuerzo por hacer desaparecer o por perdonar la blasfemia del astrónomo medieval y crece el esfuerzo por desligar el fracaso de su política de su consideración en la historia de la astronomía. En la *Primera Noche* de sus *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Fontenelle se refiere al rey como a un gran matemático –evidentemente poco hu-

milde– y encuentra que sus ideas sobre la posibilidad de mejora de la creación son demasiado libertinas, aunque habría que aceptar también que el sistema del mundo de entonces, por su confusión, habría ofrecido francamente la ocasión de pecado.[91] La idea fundamental de Fontenelle la sigue aún el matemático de Gotinga Abraham Gotthelf Kästner, que se ocupó más profundamente que nadie del monarca castellano.

Como es propio de la Ilustración, ya avanzada entretanto, Kästner no se conforma con conceder al rey circunstancias atenuantes para su insatisfacción con el mundo, sino que también sigue hasta la fuente aquella tradición popular sobre el juicio pronunciado por el rey, traída a colación por Bayle. Y ahí aparece lo que se le había escapado incluso a Bayle: Alfonso habría sustraído bienes eclesiásticos al arzobispo de Compostela. Para Kästner ésta es la solución: *Cuando leí esto creí saber en qué se fundaba la blasfemia de Alfonso. De hecho, Alfonso salió incluso muy bien parado de ese asunto con los bienes eclesiásticos por cuanto todo se redujo a que se dijera de él tal cosa; o mejor, es una demostración convincente de la conducta irreprochable de Alfonso el hecho de que de un rey que había tratado con papas y arzobispos no se contaran cosas peores que una ocurrencia graciosa, que un moralista severo recrimina con razón pero que sólo una clerecía ofendida trasforma en blasfemia.*[92] Lo que descubrió Kästner fue un trozo de historia

---

[91] Fontenelle, *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*, I (ed. A. Calame, 25 s.): *La pensée est trop libertine; mais cela même est assés plaisant, que ce Sistême fût alors une occasion de péché, parce qu'il étoit trop confus.* Bayle cita ya en el artículo "Castille" de 1695 los *Entretiens* de Fontenelle y corrige su error de que Alfonso fuera rey de Aragón, error que Fontenelle rectifica inmediatamente a consecuencia de ello.

[92] Abraham Gotthelf Kästner, *¿En qué pudo consistir la blasfemia del rey Alfonso el Sabio?* (*Gesammelte Schönwissenschaftliche Werke*, II, Berlín 1841, 131 s.). Kästner también trató del veredicto alfonsino sobre la creación en su tra-

en tanto engaño del clero; no en el error político de un monarca, que evidentemente también cometió otros.

Para reafirmar todo ello Kästner se plantea la pregunta de si es justa la incriminación de que la pasión por la astronomía contribuyera a hacer de la política el sino fatal de Alfonso de Castilla. El reproche consistiría en que ese rey habría *perdido la tierra (la dignidad imperial alemana) mientras contemplaba el cielo*. Kästner replica a este reproche que no puede tratarse más que de la *broma de un historiador al que le gusta mofarse de una ciencia que no entiende*. Es verdad que el colega de Lichtenberg en Gotinga no conoce más que una sola prueba, considerada por él definitiva, de que las cosas no pudieron suceder así: según el testimonio del poeta Lucano, Julio César se dedicaba entre batalla y batalla a la astronomía y, a pesar de ello, siempre según Kästner, conquistó un reino mayor que el que más tarde perdería el rey cristiano Alfonso: *Hay ejemplos de monarcas que han perdido reinos en la caza, en orgías, en el p…, pero no fácilmente de uno que haya perdido el suyo por exceso de observación.*[93]

Aquí se perfila un antagonismo al que sólo podrá dar nombre el siglo posterior cuando tenga a su disposición los grandes rótulos unificadores de "ciencia de la naturaleza" y "ciencia del espíritu". La acusación de Kästner se refiere simplemente a la superficial falta de juicio de los historiadores con respecto a los efectos que una ciencia de la naturaleza puede producir,

---

bajo de 1751, premiado por la Academia de las Ciencias de Berlín, *Abhandlung von den Pflichten, wozu uns die Erkenntnis verbindet, dass in der Welt kein blinder Zufall stattfinde, sondern alles von der göttlichen Vorsicht regiert werde* (ed. cit., III, 63).

[93] Kästner, *¿En qué pudo consistir la blasfemia del rey Alfonso el Sabio?* (ed. cit., II, 132 s.): *Julio César, a quien Lucano hace decir: "– media inter proelia semper / Stellarum coelique plagis, superisque vacavi", cuyo calendario dura mucho más tiempo que las tablas alfonsinas, consiguió aún con esas diversiones un*

o no, cuando a la astronomía se le carga con el peso del desfavorable balance político del rey. De nuevo está en juego la malicia de esa invención que atribuye a la teoría el fracaso de una praxis que en absoluto puede derivarse de ella. Esa malicia es la causante de que se interprete aquélla como mera desviación de ésta y la que convierte la censura de la creación hecha por el astrónomo real en expresión de su falta de realismo político.

Es la historiografía la que no permite que aquellas figuras suyas obligadas a la acción se comprometan más profundamente con algo que no sea la construcción de su propia historia. Si contravienen este postulado se les castiga con una historia inventada: *La afición a la astronomía en un gran señor como él sorprendió a los historiadores no aficionados a ella; por eso le atribuyeron las cosas que le atribuyeron, que tienen tanto que ver con la realidad como la guerra y la muerte de los príncipes con los cometas. El relato entero de la censura de Alfonso a la creación es una leyenda no probada en absoluto.* Si aquí pudiera verse traslucir aún la escena milesia original, toda la antipatía de la actitud histórica frente al triunfo de la ciencia natural se habría manifestado del lado de la criada tracia.

Kästner no duda de qué es lo que no se le perdona a su disciplina y que hay que castigar con el medio que la historia tiene preparado para ello: con una invención inagotable. La in-

---

reino todavía más grande que el que perdió Alfonso. Para resaltar el trasfondo político de la astronomía regia es todavía ilustrativo el hecho de que sólo en el suplemento (vol. I, 1776, 321) de la *Enciclopedia Francesa* aparezca un artículo sobre Alfonso, que no menciona la anécdota y que mantiene la fantasía de sus aspiraciones a la corona alemana fuera del contexto de su pasión teórica: *On commenca par murmurer dans la Castille; puis on conspira [...] Il revint dans ses états, gagna les mécontens ă force de dons et de promesses; mais il laissa un levain de rebellion dans les esprits.* Por curiosidad: ese artículo (sobre todos los Alfonsos españoles) está escrito por Diderot.

terpretación de la anécdota alfonsina se ha trasladado a un nivel de alternativa teórica: la de conceder el primado de la objetividad a la naturaleza o a la historia.

Esta dimensión trascendente impedirá que del apotegma del rey surja una configuración como la que conviene al género anecdótico. Nunca se ha sabido a quién dijo Alfonso de Castilla y León lo que supuestamente dijo. Él no es un Job que presente sus quejas y demandas a Dios como a un interlocutor perceptible. La anécdota de la censura de la creación queda incompleta porque la situación en la que Alfonso tuviera, o pudiera haber tenido, un destinatario para sus palabras queda excluida; la creación tuvo lugar sin él y no es previsible otra nueva.

Que en la recepción, aún así, las analogías con la anécdota de Tales sean palpables se debe precisamente a que la permanencia fragmentaria de la anécdota de Alfonso refleja la diferencia con los supuestos antiguos. La criada puede censurar al observador del cosmos porque no hace justicia a la realidad que a ella le importaba; pero el observador del cosmos no hubiera tenido a nadie a quien poder censurar si su investigación le hubiera dado motivos para ello. Los dioses de los que Tales veía lleno el mundo y por los que se vio apremiado a la salida filosófica pendiente sólo llenaban el mundo pero no se responsabilizaban de él. Alfonso de Castilla es a la vez observador y censor del cielo. Eso le lleva incluso a imaginarse una situación en la que él hubiera hecho u ordenado el mundo de otra manera de la que resultó. Por la introducción de su caída política en el contexto de su censura de la creación él mismo se convierte en alguien sobre el que la historia monta su reproche desde la posición del realismo: no haber hecho justicia al mundo mientras pensaba en poder vivir en otro diferente del real.

Sólo esta conexión entre los dos elementos no unidos originalmente, el del dicho y el de la caída, consigue la congruen-

cia total con la anécdota de Tales, porque entonces es el mismo principio del realismo el que lleva la voz cantante del lado de los censores. Con todo ello, Kästner ha elegido insuperablemente la clave de su debate: poner en tela de juicio desde uno de los fallos políticos del rey la existencia de su censura de la creación y ofrecer en favor suyo la prueba de la mentira interesada de la historia. Lo que importa es que en la configuración original de la anécdota de Tales se propone un marco de papeles cuyas posiciones son mudables. Así adquiere la anécdota la función de representar algo que no no podía agotarse ni con ella ni con su recepción.

Se ha mostrado cómo la anécdota de Tales contiene un potencial imaginativo que permite no sólo transformaciones de la historia sino también sustituciones de sus figuras. Así, por ejemplo, Kant cuenta esa misma historia de Tico Brahe, de cuya vida podía inducirse una asociación con Tales, en tanto que Brahe, frente a su destino a la jurisprudencia, se había orientado hacia la astronomía por la impresión que le provocó la predicción de un eclipse de sol. Kant cuenta de Tico que una noche de viaje se creía capaz de encontrar el camino más corto para su carruaje guiándose por las estrellas; pero su cochero le replicó: *Señor, posiblemente se entienda usted bien en el cielo, pero aquí sobre la tierra es usted un mentecato.*[94] No se trata de una censura, sino de un dictamen sobre un conflicto de competencias.

Lo que Kant quiere decir con esta variante del apotegma de la criada tracia va referido al supuesto talento metafísico que pretende poder superar la experiencia mediante la percepción de espíritus como manifestaciones de lo invisible. La concepción simbólica de los fantasmas no sería digna de mención ni de relacionarla con la metafísica, si no hubiera *ciertos filósofos* que hubieran reclamado para sí semejantes poderes cuando *con tanta aplicación e intensidad dirigen sus lentes metafísicas*

[94] Kant, *Los sueños de un visionario* (1766), I, 2. (*Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, II, 341.)

a esas zonas lejanas y cuentan cosas maravillosas de ellas. Aunque en comparación con el astrónomo antiguo, éstos, por la metáfora del telescopio, aparecen mejor equipados, siguen siendo los destinatarios de una burla realista que se dirige ahora contra ellos por boca del cochero de Tico Brahe. Sólo al precio de una pérdida de contacto con el mundo puede cultivarse tal tipo de metafísica. Para Kant, *el conocimiento que alcanza a contemplar el otro mundo sólo puede conseguirse aquí con cierto menoscabo del entendimiento que se necesita para éste.* Con este impreso ya se contaba desde 1766.

Quince años más tarde, en una nota inolvidable de la *Crítica de la razón pura*, Kant amplía la idea fundamental: el ignorante no puede tener idea alguna de su ignorancia. Así pues, la conciencia de su falta tiene que venirle de fuera, topando con una realidad con la que no se le podía haber ocurrido contar. Ciertamente, ahora han cambiado los papeles; no es que la realidad terrena proporcione el impulso inesperado hacia el realismo, como sucede con la caída de Tales, sino que la teoría del cielo, convertida en ciencia, convence al hombre precisamente de la futilidad de la realidad de lo más cercano: *Las observaciones y cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables, pero lo más importante, sin duda, es que nos han descubierto el abismo de la ignorancia, que sin esos conocimientos la razón humana nunca hubiera podido imaginar tan grande; la reflexión sobre él, además, tiene que producir una gran transformación en la fijación de los objetivos finales de nuestro uso de la razón.*[95]

Abismo de la ignorancia: casi una fórmula pascaliana. ¿Cómo es que aparece esta formulación en el lenguaje de Kant, en caso de que no se trate de mera concesión retórica ante la desconfianza frente a la falta de fe? ¿Es el título de una vi-

[95] Kant, *Crítica de la razón pura*, B 603. (Ak.-Ausg., III, 387.)

vencia? Hay que volver al Kant de treinta años que consuma el golpe de genio de la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, en busca de una experiencia que abarcara la tensión del antagonismo entre cielo y tierra, tal como había sido figurada en la anécdota de Tales del comienzo de la teoría y como vuelve en la respuesta del cochero a Tico Brahe. Corría el año más sensitivo de la razón, que comenzaba precisamente a creerse capaz de todo cuando el terremoto de Lisboa bastó para precipitarla en la más extrema desconfianza frente a la calidad del mundo y con ello frente a sí misma. En cierto modo, la teoría kantiana del cielo había sido también un documento de aquella autoconfianza de la razón en abarcar de *un* golpe los problemas y objetos más alejados espacial y temporalmente de ella y narrarlos en *una* historia natural del mundo.

Este fue el momento intelectual arriesgado en el que la naturaleza misma pudo adoptar el papel de la criada tracia y recordar al teórico lo que había bajo sus pies y pertenecía a las obviedades del mundo de la vida inadvertidas mientras reinaba la calma. En tres tratados sobre los terremotos, Kant intentó salvar lo que se podía salvar. Para sosegar el ánimo europeo, profundamente conmovido, forzó a esta conmoción a instalarse en el *habitus* de la razón, presentándola como expresión de una curiosidad teórica: *Grandes acontecimientos que afectan al destino de todos los hombres excitan con razón aquella laudable curiosidad que se despierta con todo lo extraordinario y se cuida de preguntar sobre las causas de ello.*[96] La teoría mantiene su derecho aunque el hombre se sienta afectado en el núcleo de su confianza en el mundo y aparezca más

[96] Kant, *Sobre las causas de los terremotos con ocasión de la desgracia que ha afligido a las naciones occidentales de Europa a finales del año pasado* (24-31 de enero de 1756; *Gesammelte Schriften*, I, 419).

necesitado de todo lo demás que de la explicación de las prolijas causas de su desventura.

Kant no sólo explica lo que resulta del hecho de que *el suelo sobre el que nos encontramos esté hueco*; saca consecuencias, a la vez, para el uso de la razón en contra de la ciega sumisión a la dureza del destino. Lisboa tenía que volver a edificarse en el mismo sitio donde se encontraba, pero teniendo en cuenta ya la dirección reconocible de la onda sísmica. Aunque tampoco renuncia a ofrecer, después, a sus compatriotas prusianos el consuelo que podía darles por su opinión contrastada –que no se puede conciliar precisamente con el objetivo de la mejora de las costumbres por miedo– de que debido a lo llano de la superficie de su país no era previsible que en los designios de la Providencia figurara el asestar golpes así a sus habitantes.

Es casi obvio que en ese momento un tratado de ese tipo hubiera de contener también un capítulo "Sobre la utilidad de los terremotos". Kant ve esa utilidad en la renovación de los materiales del suelo que posibilita el crecimiento de las plantas y la explotación de los minerales. Ante todo, sin embargo, ve expuesto al hombre a una enseñanza que soporta difícilmente: que él no es el fin de todas las cosas y que no puede pretender, por tanto, estar en posesión de la convicción del rey castellano de saber cómo hubieran podido hacerse mejor. En la formulación de Kant: *que nosotros habríamos ordenado mejor todo para nuestro provecho si la providencia nos hubiera pedido nuestra opinión sobre ello.*[97]

En abril de 1756, cuando las secuelas de la desgracia de Lisboa no parecen remitir, Kant vuelve a tomar la pluma y co-

[97] Kant, *Historia y descripción natural de los incidentes más singulares del terremoto que ha conmovido una gran parte de la tierra a finales del año 1755* (marzo de 1756; *Gesammelte Schriften*, I, 455).

mienza: *El fuego de las cavidades subterráneas todavía no se ha tranquilizado.* Pero lo más importante es que los espíritus y los órganos de pensamiento de los hombres han entrado por primera vez de lleno en la deliberación de sucesos extensibles a toda Europa: los cerebros especulativos, que quieren hacer del sol, de los cometas y planetas las causas de la agitación telúrica. De este modo, el tercer escrito de Kant sobre los terremotos sirve también para contener las divagaciones cósmicas de la teoría. Este es ahora el punto en el que él, frente al prurito explicativo de la razón intentando unir lo más próximo con lo más lejano, puede adoptar el papel de la criada tracia y modificar su fórmula clásica de censura de la teoría: *Es un exceso común ir a buscar el origen de un mal miles de millas lejos, cuando puede encontrársele en la cercanía [...] Parece que avergüenza poder ver algo simplemente en la cercanía. Parece que únicamente el atisbar causas en la lejanía infinita es una prueba correcta de un entendimiento agudo.*[98] Así, el *topos* de la anécdota de Tales de que lo que importa no es lo que se ve en el cielo sino lo que queda ante nuestros pies, ha encontrado el oportuno pretexto para ser escenificado de nuevo precisamente en el suceso que habría de dar el golpe de gracia a la alianza entre teoría y teodicea. Y no es casual que sea Kant quien en el año de su hazaña cosmogónica juvenil "aplique" la fórmula al terremoto como advertencia más amenazadora del primado de la realidad humana y terrena.

También a sí mismo. Pues el autor de *Historia de la naturaleza y teoría del cielo* se muestra en este escrito necesitado de desahogo y pide disculpas a sus lectores por *haberles conducido tan lejos, por el firmamento, para poder juzgar correctamente de los sucesos producidos en nuestra tierra.* Levantar los

---

[98] Kant, *Nueva consideración de los terremotos observados desde hace algún tiempo* (10/17 de abril de 1756; *Gesammelte Schriften*, I, 465).

ojos hacia los cometas y planetas no hace sino desviar la mirada del hecho elemental que hay que hacer valer frente a toda la constancia del mundo de la vida: *esa fragilidad de nuestro suelo*. La experiencia del año 1755, con ese giro de la especulación hacia el realismo, o del universo hacia la tierra –casi el giro socrático de nuevo–, determina el estándar de los propios trabajos posteriores de Kant, para los que pudiera haberse convertido en vivencia originaria aquello a lo que él apela, desengañado, en las discusiones especulativas sobre los terremotos: *Así pues, preguntémonos por la causa únicamente en nuestro propio lugar de residencia; tenemos la causa bajo nuestros pies.*[99]

¿No pudo ser éste el trasfondo imaginativo que orientara el camino que condujo finalmente a la *Crítica de la razón pura*? Naturalmente, esto ha de quedar en mero supuesto indemostrable. Puede que este supuesto se encuentre precisamente al borde de lo que podría permitirse mediante un *cierto gusto correcto en la filosofía*, tal como el que Kant había supuesto y validado para la ciencia natural, para no exponerse precisamente al *recuerdo mortificante* de aquello *por lo que debía comenzar razonablemente: que él no es ni será nunca más que un ser humano.*[100]

Mientras tanto, tras un siglo entero de la crítica histórica introducida por Bayle, ésta ha recibido ya el segundo empujón: la crítica de los críticos. Casi a la vez que la *Crítica de la razón pura* de Kant aparece *Primeros filósofos de Grecia* de Dieterich Tiedemann. Tiedemann muestra con el ejemplo de Tales, tam-

---

[99] *Nueva consideración* (I, 469 s.). Para el concepto de "gusto" teórico: *Hay también un cierto gusto correcto en la ciencia natural, que sabe diferenciar pronto los libres excesos de un deseo de novedad de los juicios seguros y prudentes que tienen de su lado el testimonio de la experiencia y de la credibilidad racional* (I, 471).

[100] *Nueva consideración* (I, 472).

bién, cuál es el proceder del entendimiento del pensador que piensa por sí mismo sin el gran aparato de los modelos cultos. La no fiabilidad de la historia de los lagares de aceite se demuestra simplemente por el hecho de que *ahora, tras tantos milenios de nuevas experiencias y tras tantas vanas profecías de calendario, ni siquiera puede preverse la productividad anual en general, no hablemos ya de la de un tipo especial de cosecha: ¿cuánto menos entonces?*[101]

También a la anécdota principal se la juzga mediante consideraciones que no se derivan de la confrontación con las fuentes: *Platón, por su autoridad, demuestra la antigüedad de esa historia; pero no su verdad*. Parece más bien una invención debida a una ocurrencia graciosa que lo contrario: una ocurrencia proveniente de los hechos. Su fundamentación se cifra en datos realistas del propio lugar y paraje para mostrar lo que había de esperarse para que fuera posible una cosa así: *Pues en el lugar de su nacimiento Tales tenía que conocer bien los pozos, y los pozos, seguramente, tampoco debían estar sin ningún tipo de cerca*. Que Tales muriera por su caída se interpreta, asimismo, como exageración retórica de un sofista que consideró significativo *hacerle morir, incluso, al observar las estrellas*. Más fiable parece ser que muriera de debilidad senil, así como de calor y sed, al asistir a los Juegos Olímpicos, como dice Diógenes. Es improbable que alguien muera de modo desacostumbrado; esto vale también de gentes que tienen suficiente importancia como para que traten de ellas los libros.

Una última observación sobre el siglo XVIII demuestra que la fábula esópica del astrónomo caído ha entrado en la pedagogía a través del divulgado compendio de Samuel Richard-

---

[101] Dieterich Tiedemann, *Griechenlands erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras*, Leipzig 1780, 120 s.

son, *Moral para la juventud*, traducido al alemán por Lessing. Si se piensa en el influjo del autor y editor sobre Rousseau y el *Werther*, es decir, sobre la sensibilidad por la juventud, con todo el trasfondo que posee en la novela familiar puritana, hay que conceder al fragmento "El astrónomo aleccionado" el influjo secundario que producen los autores de obras muy conocidas con lo que producen de paso.

El héroe de la historia no es más que *un cierto observador de las estrellas* que en plena dedicación a su oficio tropieza y cae en una fosa bastante profunda e intenta volver a salir de ella. Un *hombre no insensato* que pasaba por allí le amonesta con una combinación de casi todas las variantes usuales de la tradición: *saca el provecho pertinente de este accidente; deja en adelante que las estrellas sigan tranquilamente su curso y preocúpate algo más de los fosos; pues ¿no sería insensato que por las estrellas predijeras a otra gente sus incidentes sin ver en ellas los tuyos propios?* La sorprendente conclusión recuerda ante todo al astrónomo cornudo alcanzado por la mofa de no haber reconocido en las estrellas su propio infortunio matrimonial. Por lo que respecta a la enseñanza de la historia en Richardson, ella sigue inmediatamente a la autorreferencia de la fábula: justo castigo reciben aquellos *que descuidan sus propios asuntos y se entrometen en los ajenos*. A esa enseñanza viene añadida una "consideración" que se ocupa de la adivinación y de su tipología: la adivinación sería una de las *trampas más peligrosas en la vida humana*. Sobre todo para la credulidad de mujeres y niños, entre los que la imaginación es tan fuerte que, al ejemplo de la cera blanda, admite cualquier impresión. Obviamente, esta "consideración" va dirigida a quienes utilicen pedagógicamente la fábula. A ésos se les encarece con el mayor cuidado que prevengan a los espíritus confiados a ellos frente a todo *pretendido conocedor del futuro*. La calidad de esa elocuente advertencia está muy alejada del atractivo del giro que Richardson dio a

la fábula misma.[102] Si uno mira desde este umbral de la época del pedagogismo hacia atrás, fue Montaigne el primero que encontró en la "moral" de la fábula un principio educativo: no instruir a los niños sobre la octava esfera antes de que sepan sobre la propia. *C'est une grande simplesse d'apprendre à nos enfants [...] la science des astres et le mouvement de la huictiesme sphere, avant que les leurs propres...*[103]

[102] Samuel Richardson, *Aesop's Fables*. Traducción al alemán de Gotthold Ephraim Lessing: *Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten Aesopischen Fabeln mit dienlichen Betrachtungen zur Beförderung der Religion und der allgemeinen Menschenliebe vorgestellet*, Leipzig 1757, 116 s. (reimpr., Leipzig 1977).

[10] Montaigne, *Essais*, I, 25 (ed. Didot, 69 A).

La expresión "Geistesabwesenheit" ["distracción", en tanto ausencia de ánimo o de espíritu] tiene un significado peculiar en el lenguaje de Ludwig Feuerbach. Designa la extravagancia del idealismo como forma de vida: entre el *riesgo* de su menosprecio de la realidad y el *humor* de su distancia involuntaria a la vida. Esa forma de vida, que Feuerbach califica como "humorístico-filosófica", encuentra en el escritor su encarnación profesional.

Desde la perspectiva del año 1834 tal distracción se acerca a esa configuración que desde Tales y la criada tracia se presenta en el ridiculizado fracaso de la equiparación entre existencia y espíritu. No es casual que, en lugar del pozo en el que alguien cae, Feuerbach elija, como metáfora de eso que se ha llamado también perder-el-suelo-bajo-los-pies, la alta mar, donde uno se mueve con más riesgo. El suelo bajo los pies es la metáfora más socorrida cuando hay que lamentar la pérdida de realidad y realismo; cuando hay que describir el abandono del mundo de la vida, el suelo bajo los pies se convierte en metáfora de las seguridades inadvertidas de las que se compone el síndrome de la mundaneidad vital que servirá para tematizar una de las últimas ocurrencias de la filosofía. Feuerbach, pues, prefiere describir a los autores "distraídos" mediante la insondabilidad del mar, mejor que por la del pozo: *En la alta mar de la productividad intelectual, donde la idea de infinitud es-*

tá presente al hombre [...] pierden de vista ese terruño sobre el que el hombre, por lo demás, asienta firmemente el pie y construye su mezquino mundo filisteo.[104]

Para los que así están ausentes *en* el espíritu, o *por* el espíritu, la vida real, cotidiana, no es más que un mendigo molesto y desvergonzado; en el momento más inoportuno, con sus inconvenientes demandas, les saca de sus fantasías y meditaciones. Una buena parte de las acciones de esa gente significan una especie de desligazón con la que quitarse de encima tal importunidad.

Este es el punto en el que se plantea la asociación con Tales y la criada. La "distracción" del protofilósofo es la parábola temprana de la relación con la realidad que supondrá la profesionalización posterior del teórico en escritor: *Tales, con el que la luz de la ciencia se levantó sobre Grecia, en cierta ocasión en que contemplaba las estrellas no se dio cuenta de una fosa que quedaba ante sus pies y se cayó en ella. Una vieja, que era su criada o que quizá sólo pasaba por allí casualmente (no lo recuerdo, pero tampoco importa), se rió de él, e hizo bien porque se trataba de una vieja; hoy día la vulgaridad se ríe todavía de él por tal causa y en cuanto tal vulgaridad tiene perfecto derecho a hacerlo.*

El derecho a reír está de parte de la criada; pero esto ya no significa, a la vez, que el filósofo tenga merecido caer en el foso y quedar en ridículo. La situación se ha vuelto perspectivista, ya no puede ser juzgada con un único tipo de criterios. Se trata del modo de mirar del siglo XIX, al que en su estado puro se le da el nombre, desdeñosamente, de "historicismo".

En la escena arcaica es la vulgaridad la que ríe y la que re-

---

[104] Ludwig Feuerbach, *El escritor y el hombre*, 1834 (*Sämtliche Werke*, ed. Bolin/Jodl, I, 341 s.). Para la metáfora de la "alta mar", cfr. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt 1979, 9-11.

clama su derecho de recurrir a su realismo; pero el distraído tiene su propio derecho, que ya no necesita ser confirmado por prognosis acertadas de eclipses de sol o por éxitos con los molinos de aceite. Se funda en su disposición a renunciar al éxito y aplauso de todo tipo de realismo y a substraerse a la impertinencia de la vida vulgar. El teórico es un tipo cómico, pero la risa que produce no está a su mismo nivel: es la risa de distraídos de otro tipo. Así, siguiendo todavía a Bayle, la escena prototípica es tratada como un trozo de historia; pero ahora sólo para repartir por doquier amnistías historicistas.

Preguntar por la moral de la historia ahora significaría preguntar: ¿moral para quién y cuándo? La justificación del distraído se basa en la secuencia temporal de sus ausencias y presencias: no puede considerársele sincrónicamente en relación a la realidad de quienes se burlan de él, sino diacrónicamente, en relación a la realidad que llegará a ser –siempre y sólo en el futuro– la común y finalmente la ordinaria para todos. Todo no puede ser en todo momento objeto de experiencia: una trivialidad que sólo se descubrirá difícil y dolorosamente. Lo que vuelve ridículo tanto al astrónomo como al filósofo es la mirada a "realidades" más allá de la realidad *de hoy*. Expresado de otra manera: a él, lo supuestamente trascendente hasta ahora se le muestra como algo perteneciente al horizonte de la experiencia futura.

Esto guarda relación con la peculiar relación temporal de ver y pensar. El protofilósofo significa ese hecho que aparece en forma de anécdota: que se puede pensar sin ver, pero no ver sin pensar: ese *factum* original, el de mayores consecuencias, de la filosofía. Al primer filósofo no se le define por su estar-todavía-lejos de convertirse completamente en cabeza, sino por su alejarse de ser completamente ojo. Entonces sucedió algo que Feuerbach, sólo hacia el final de su vida y por una experiencia propia, definió como extrema agravación de la "dis-

tracción": *Una vez que contemplaba el cielo descubrí de repente un magnífico meteoro y quise llamar a los que se encontraban en la habitación de al lado para que compartieran mi gozo; pero no pude llamarlos, me había quedado sin habla.*[105] He ahí el ridículo distraído del que nadie ríe; no sólo casualmente, pues su ausencia del cuerpo le protege del *odium* del mutismo al que le condena una percepción que reclama atención sin haber sido pensada previamente. Lo que el eclipse de sol no podía ser ya, desde Tales, puede llegar a serlo el suceso objetivamente baladí del meteoro.

También Feuerbach intentó relacionar su aportación filosófica con el derrotero histórico ejemplar de la astronomía. Casi inevitablemente, esto le sirvió de nuevo para la aclaración de su punto de vista sobre la anécdota de Tales: *He convertido en un objeto de la ciencia empírica algo que hasta ahora se entendía como un objeto que quedaba más allá del saber, algo que incluso los mejores entendían como indeterminado, como perteneciente a la fe. El camino de la ciencia, en general, es convertir en objeto del saber algo que, en principio, no valía para ningún objeto del saber real y ni siquiera, después, para ningún objeto del saber posible, como la astronomía. Primero viene la física, luego la pneumática. Primero el cielo del ojo, después el cielo del ánimo, de la volición.*[106]

Las relaciones entre cercanía y lejanía –con las que se juega, enfrentándolas, en la anécdota de Tales– son todavía en el realismo de Feuerbach los recursos conceptuales para la determinación del comienzo de la filosofía y de su distancia a él. Lo que queda ante los pies y se pasa por alto ya no es el modelo de lo real, sino –más crudamente– aquello que se "incorpora":

---

[105] Feuerbach, *Espiritualismo y materialismo*, 1863-1866, § 14 (*Werke*, ed. cit., X, 211).

[106] Feuerbach, *Aforismos póstumos* (*Werke*, ed. cit., X, 343).

respirar y comer. De ese modo, lo más cercano se acerca tanto que sólo puede ser lo más lejano en el tiempo: la última aproximación de la sabiduría del hombre a él mismo: que *es lo que come*. En esto no habría pensado ni siquiera la criada tracia: *Lo más cercano es precisamente lo más lejano para el hombre; porque no le parece un misterio, precisamente por eso es un misterio para él; porque siempre es un objeto para él, no lo es nunca.*[107] Cercanía y lejanía no son disyuntos definitivos: la irrealidad del firmamento, que refleja la risa de la criada tracia, es la de su insignificancia actual para aquel comienzo, pero considerada como realidad futura consolidada en el giro de la teoría.

Cuya "cercanía" de verdad, la que todavía había de producir la teoría, Feuerbach no podía ni siquiera imaginar. Lo que le importa es que las estrellas, antes de que llegaran a ser objetos científicos, *como seres intangibles, imperceptibles, sólo ópticos, sólo como luz presentes al ojo*, habían sido *seres puramente espirituales, sobrehumanos, divinos, es decir, seres de la fantasía.*[108] Esa fantasía es algo así como un instinto intelectual; ya no es el órgano para montar los rudimentos de experiencias pasadas en nuevos *collages*, sino el de la anticipación de la expansión de la sensibilidad, el de la anticipación de la realidad.[109]

Si el ser humano es *el superlativo viviente del sensualismo* le corresponde un concepto de percepción que no hay que entender como sistema de acomodación a un entorno de señales de supervivencia, sino de tal modo que convierta *el mundo, lo*

---

[107] Feuerbach, *Algunas observaciones sobre el "Comienzo de la filosofía" del Dr. F. J. Reiff*, 1841 (*Theorie Werkausgabe*, III, 131).

[108] Feuerbach, *La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de la antropología*, 1846 (*Sämtliche Werke*, I, 125).

[109] Para el concepto de "Wissenstrieb" ["impulso de saber"] de Feuerbach como presupuesta de una nueva concepción del "comienzo" de la filosofía, cfr. H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt 1973, 258-267.

infinito, y sólo a causa de sí mismo, es decir a causa del gozo estético, en el todo de referencia de los sentidos. Se ha superado la diferencia entre la mirada en alto, hacia las estrellas, y el cuidado por la autoconservación, dirigido a la tierra: o sea, el dualismo de aquella escena milesia original de la teoría. La autofinalidad y el autogozo de la sensibilidad se producen, más puros, sólo *por la visión desinteresada de las estrellas* y anticipan con ello, por encima de la historia, los amplios intereses del impulso de saber.[110] Lo que separa al protofilósofo y a la criada tracia es un hiato que cerraría el tiempo con el desarrollo de la sensibilidad: desarrollo que se va convirtiendo en autofinalidad en el curso del tiempo.

Cuando al comienzo de una historia es objeto de risa aquel mismo que representa su *impetus*, esa risa muestra otro aspecto por cuanto hay que presumir de aquél a quien va dirigida que sea impulsado por el tirón de la especie a sus fines y esté determinado por sus previsiones. Un realismo como el de la criada no es entonces sino un asunto de sincronismo estrecho. El auténtico realista es aquel que ya ha entrado en competencia con el tiempo, aquel que está al servicio no reconocido de la historia. El ridículo de Tales a los ojos de la criada se funda en que no vive en sincronía con su concepto de realidad. Según su especie, el ser humano no quiere saber *lo que no puede saber*, como podía deducirse de la risa de la criada. Sólo quiere saber lo que *ahora todavía no* se sabe de hecho pero puede llegar a saberse. El impulso a saber no quiere avanzar hasta lo inaccesible, en tanto lo humanamente irrelevante; lo que quiere conseguir es penetrar en la perspectiva de posibilidad del tiempo: *El ser humano no tiene, ni mucho menos, un impulso supranatural al saber, como le atribuyen falsamente el cristia-*

---

[110] Feuerbach, *Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu* (*Sämtliche Werke*, II, 349 s.).

nismo o el platonismo; no tiene un impulso que supere la medida de la naturaleza humana, medida que desde luego no es finita ni mensurable por el compás de un sistema filosófico; su impulso a saber se extiende sólo a lo cognoscible por el hombre, es decir, a objetos humanos; a objetos que hallan su cumplimiento en el transcurso de la historia.[111]

La concepción que aquí se manifiesta no hace más que repetir lo que Feuerbach había descubierto en la relación entre teología y filosofía: igual que la teología es la figura histórica de una antropología todavía futura y por el momento sólo metafórica, la astronomía clásica es la proyección de un ideal de captación de la realidad en la dimensión de lo inaccesible y por tanto de la "pura" admiración. El espectáculo de las estrellas es una panorámica de la recuperación de la metáfora que se ha hecho efectiva en él. La criada tracia ríe porque no puede darse cuenta de que es asunto suyo eso por lo que Tales casi se rompe el cuello.

El peligro que amenaza a una historia de proyecciones encubiertas –de metáforas dirigidas astutamente por la especie a espaldas del hombre– es el de la emancipación: el absolutismo de las metáforas en tanto ideas platónicas o atributos divinos, el olvido de su revocabilidad, en definitiva. El papel de la criada tracia sigue estando siempre disponible con el fin de evidenciar nuevas distancias del ridículo. En su admiración por la astronomía Feuerbach vuelve a sentirse casi atrapado por la idea antigua de que la astronomía tiene que ver con una realidad superior, con una realidad más pura, con la parte de la naturaleza más cercana al pensamiento.

Siempre que surge la inclinación a tomar por la palabra al idealismo llega el recuerdo de los dioses inferiores. El presen-

---

[111] Feuerbach, *La creencia racionalista e incrédula en la inmortalidad* (*Sämtl. Werke*, I, 172-174).

te tiene que buscar su analogía con la llamada cósmica al orden de Copérnico, tiene que buscar las condiciones de los fenómenos más lejanos en la familiaridad imperceptible de lo más cercano: en la ciencia de la alimentación como cuasi-ontología de aquella equiparación entre ser y comer. Ella faculta al filósofo actual para presentarse en *una misma* persona en ambas posiciones, en la de la extravagancia y en la del llamamiento al orden: *¿Pero para qué me encaramo hasta el lejano cielo de la astronomía con el fin de denunciar ante nuestros gobiernos a las ciencias naturales por su tendencia revolucionaria? Tenemos una prueba mucho más cercana, más persuasiva y actual del significado universalmente revolucionario de la ciencia natural en un escrito aparecido recientemente: "La teoría de los productos alimenticios. Para el pueblo". De Jakob Moleschott...*[112]

Y el filósofo, precipitándose a lo profundo de la realidad porque se despierta a sí mismo, como ser específico, de su sonambulismo, todavía puede exclamar entre el asombro y la indignación: *¿Así que se trata de comer y de beber también en el caso de la cuestión sobre la idealidad o realidad del mundo? [...] ¡Qué vulgaridad!*

Desde el otro ala de los hegelianos, Eduard Gans, al que, contra la protesta de Savigny, acababa de concedérsele la cátedra de derecho en Berlín, en el semestre de invierno de 1828-1829 introdujo la anécdota de Tales en su curso sobre el derecho natural.[113] La soledad nocturna del protofilósofo bajo las estrellas y la risa bárbara por su caída en el pozo aparecen ahora como las características de la salida del mundo griego –y con

[112] Feuerbach, *La ciencia natural y la revolución*, 1850 (*Sämtl. Werke*, X, 11 s.).

[113] Eduard Gans, *Philosophische Schriften*, ed. H. Schröder, Berlín 1971, 47 s. (a partir de un apunte anónimo del curso sobre derecho natural).

ello de la historia y de la teoría misma– del mundo oriental. *Antes de Grecia no hay filosofía alguna.* Esto no significa su desgracia, pero sí el presupuesto del desgarro que resulta inevitable cuando el sentido de la existencia humana en el mundo ha de llegar a ser algo más que inmediatez.

La tracia no es ciertamente una oriental, pero proviene de la parte de Europa limítrofe con Oriente y su función es representar el instante, fijado anecdóticamente, de la separación de los mundos. *Los orientales están todos todavía en el ser. No se les ha ocurrido aún idea alguna sobre su ser. No están todavía desgarrados, son puros niños.* La primera filosofía es filosofía de la naturaleza; el hombre no ha llegado todavía a la idea de *considerarse por encima de la naturaleza.*

Este hecho puede verse en Tales y es acentuado irónicamente mediante la protesta contra esa ligazón de la filosofía a la naturaleza, precisamente por ese Sócrates cuya metáfora es el Tales caído y ridiculizado, que se inventó sólo para ello. Eduard Gans no comprende muy bien que el ciudadano de Mileto y consejero político de su *polis*, como filósofo pierda de vista al Estado por contemplar las estrellas. Pues mientras tanto ese Estado se ha convertido en el modelo de lo que reclama la criada como lo más próximo, por poco que ésta haya podido pensar en ello. Tales *no cae en el Estado, sino en el agua, el fundamento de todas las cosas [...] Lo poco que pensó en el Estado puede deducirse de la anécdota en la que mirando a las estrellas cayó en una fuente.* Si pudiera suponerse que Eduard Gans juega aunque nada más fuera un poco con el lenguaje, habría que considerar el hecho de que Tales cayera en el agua como fundamento de todas las cosas, y no cayera en el Estado en ese mismo sentido, como una continuación de la imagen en la que se hace caer al filósofo al agua, que aquí además *se llama* "fuente" y ha de *ser* "fundamento". Fuente en lugar de cisterna: en ese momento y en esa cátedra eso no puede ser mera casualidad lingüística.

Eduard Gans no menta a la criada riente. Pero está completamente presente. Tan perfilado está el papel histórico de su incomprensión que no se necesita siquiera de la figura. Ella no entendería la individualidad confrontada con la naturaleza y reiría con razón, aunque esa razón habría de quedarle oculta: como al Tales de Feuerbach tiene que quedarle oculta la suya para el comienzo de la historia, porque los comienzos con conciencia de lo que comienzan y de lo que ponen en camino serían falsos comienzos. O sea (Eduard Gans ya ha muerto cuando se escribe esto, que no va referido a Tales sino a Lutero): *Equivoca su meta quien ya al comienzo se propone como fin lo que sólo puede ser consecuencia inintencionada e involuntaria del desarrollo.*[114]

Para el observador Eduard Gans, no menos familiarizado con el sentido histórico, valía del fundador de la filosofía de la naturaleza y de su dedicación al cielo la fórmula que proporciona a la risa de la criada su tardía articulación: *El primer filósofo estaba fuera de toda realidad.*[115] Éste pasa de largo, a su manera, por el recinto de la *polis* sin que Gans tenga que hacer uso del detalle tradicional –que por lo demás parece accesorio– de que Tales *abandonó* de noche *la ciudad* para dedicarse a su teoría. Que también la criada hubiera estado fuera de la ciudad para poder ser testigo de la escena es algo que aparece ahora en sentido opuesto. Ella no había alcanzado aún el espacio de libertad del Estado y de las condiciones del pensar sólo alcanzables en él: *Sin individualidad libre no hay pensamiento. Un esclavo no es capaz de pensamientos libres.*

Tras el hiato histórico del origen de la filosofía de la naturaleza hay ya otro que, por decirlo así, despoja a la risa de su in-

---

[114] Feuerbach, *Fragmentos para la caracterización de mi curriculum vitae filosófico*, 1846 (*Werke*, Theorie-Ausgabe, IV, 221).

[115] Eduard Gans, *Philosophische Schriften* (ed. cit., 48).

genuidad juvenil. A los ojos del filósofo del derecho berlinés no es sino lógicamente consecuente que la gracia de la muchacha se pierda en el curso de la tradición de la anécdota. De vieja, ya no es más que el ángel de la muerte del filósofo enceguecido.

Alexander von Humboldt, en una reivindicación tardía, aunque no la última, de totalidad para la consideración de la naturaleza, practicó durante sus grandes viajes la observación –desprotegida, llena de riesgos, expuesta a las miradas suspicaces de los incomprensivos– del cielo fuera de los observatorios, que ya estaban convirtiéndose entonces en baluartes de la teoría. Aunque como observador del cielo sólo se hizo una figura legendaria al final: por una sátira política que, como informe probablemente fingido aunque no desprovisto de un núcleo real, apareció, primero, en el periódico polaco *Gazeta Narodowa* en 1874 y, en el mismo año, en el *Glasgow Weekly Herald*; de esta fuente pasó rápidamente a la revista alemana *Aus allen Weltteilen* para volver finalmente en 1889 a Rusia, desde donde hubo de salir.[116] Se trata de un episodio que hubo de suceder en una pequeña ciudad del gobierno de Tobolsk durante el viaje de Humboldt a los Urales, Altai y Mar Caspio en 1829. En el texto satírico este episodio se convierte en el contenido de un informe del oficial de policía del lugar dirigido al gobernador general.

Si se considera el episodio como variante de la historia del filósofo milesio y de la criada tracia todo ha cambiado ya de signo. La instauración de la ciencia en el mundo moderno apa-

---

[116] Alexander von Humboldt, *Gespräche*, ed. H. Beck, Berlín 1959, 103 s. Para su verdad histórica: H. Beck, *Alexander von Humboldt*, Wiesbaden 1959-1961, II, 133; 154: *Puede ser que la indicación del lugar, claramente incorrecta, fuera falsificada a propósito para encubrir al autor.*

rece ya como definitiva: la risa, que se produce indefectiblemente, es ahora la de los supuestos espectadores de la escena nocturna, la de los lectores de ese acta ficticia. Para una civilización familiarizada con los quehaceres rituales del teórico el diligente recelo del servidor del Estado frente al astrónomo no tiene oportunidad alguna de ser tomado en serio. La sátira –o el aprovechamiento satírico de un suceso real, cosa que aquí da lo mismo– se dirige a un público del que no puede ya esperarse que no se coloque del lado de la acción teórica, máxime cuando ésta se ha sustraído definitivamente de toda sospecha de holgazanería señorial y hace tiempo que es reconocida como "trabajo" sólido. Lo que sucede es un cambio de lado del compromiso realista, por una parte, y de la duda con respecto a un sano juicio, por otra.

Por este "cambio de papel" que representa con respecto al esquema arcaico merece la pena examinar el informe policial en su totalidad: *Hace unos días llegó aquí un alemán, de nombre Humboldt, enjuto, bajo, de apariencia insignificante, pero importante [...] Aunque le recibí con el respeto debido he de hacer notar que esa persona me parece sospechosa y muy peligrosa. No me gustó desde un principio [...] No se ha dignado ofrecer sus respetos a las altas personalidades oficiales de la ciudad y ha trabado conversaciones con polacos y otros delincuentes políticos que están bajo mi vigilancia. Me atrevo a informar de que tales conversaciones con delincuentes políticos no se han sustraído a mi atención sobre todo desde que tras largos coloquios con ellos se fue de noche a lo alto de una colina que domina la ciudad. Arrastraron hasta allí una caja de la que sacaron un instrumento que tenía la apariencia de un tubo largo que tanto a mí como a todos los demás nos pareció un cañón. Tras asentar el tubo sobre tres pies lo dirigió directamente hacia la ciudad y le rodearon todos mirando a ver si estaba bien dirigido. Al ver en todo esto un gran peligro para la ciudad (que*

es toda de madera) ordené inmediatamente a la guarnición, compuesta de un suboficial y seis soldados rasos, que se aproximara a ese mismo lugar con las armas cargadas, que no perdiera de vista al alemán y observara sus manejos. Si las alevosas trapacerías de esa persona confirman mi sospecha sacrificaremos nuestra vida por el Zar y por la Santa Rusia.[117] A pesar de que, ciertamente, son satíricos tanto la exageración de la acción policial como el *pathos* del lenguaje del informe, el meollo de la desconfianza frente a la expedición y sus actividades quizá quede reflejado en una anotación de mayo de 1852 del diario de Karl August Varnhagen von Ense, en la que éste escribe sobre la visita del Zar a Berlín: *Durante su estancia el emperador no ha cruzado palabra alguna con Humboldt, cosa que hiere la susceptibilidad de éste, pero que significa toda una delicia para los cortesanos...*[118]

La experiencia de 1829 no pudo sorprender a Humboldt, aunque frente a las anteriores tuviera el aditamento de un celo oficial absolutista. La posición excéntrica del teórico en una esfera cultural rezagada con respecto al progreso científico, en el paso del siglo XVIII al XIX, le era familiar ya desde su primer gran viaje, de 1799 a 1804, a través de los vicerreinos de la Sudamérica prerrevolucionaria. Tanto en un sitio como en otro el astrónomo pertrechado de su instrumental era una figura sospechosa. Para determinar las posiciones geográficas Humboldt prefería el sextante con espejo, en cuyo horizonte artificial apa-

---

[117] Que no en todas las partes del mundo era normal aceptar sin sospechas el comportamiento del teórico astrónomo y el uso de sus instrumentos, puede verse por un informe de viaje de G. Rose sobre la toma de contacto con el puesto fronterizo chino de Bachty, en Irtysch, en ese mismo año de 1829, con ocasión de la cual Humboldt toma especiales precauciones con el fin de no despertar sospecha alguna entre los chinos con las operaciones para determinar la altura del sol. (A. v. Humboldt, *Gespräche*, 108.)

[118] K. A. Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, IX, Hamburgo 1868, 232 s.

rece la imagen del sol más clara que la de las estrellas y permite una comprobación más fácil de día. Según el propio informe de Humboldt, hubo motivos, sin embargo, para pasar a determinaciones posicionales nocturnas, y no fue el menor el recelo de la gente ante las operaciones visibles de día.[119] Al inicio de la expedición sudamericana de 1799, ante la desconfianza de la población, tuvo ya por primera vez que desviar sus operaciones a la noche: *He observado el sol y las estrellas de primera magnitud tan a menudo como las circunstancias me lo han querido permitir [...] En el reino de Valencia hube de sufrir mucho debido a las murmuraciones de la plebe [...] A menudo hube de soportar el dolor de ver cómo el sol llegaba a su cenit sin poder desempaquetar mis instrumentos. Me vi obligado a esperar la tranquilidad de la noche y a conformarme con una de esas estrellas de segunda magnitud que se ofrecen a la vista mortecinamente en un horizonte artificial [...] En Mattorel hice observaciones en medio de la calle, rodeado de unos 30 espectadores que se gritaban unos a otros que yo adoraba a la luna.*[120] Ya la criada tracia había malentendido quizá la teoría de las estrellas como culto suyo, y por eso habría insistido en la superior fortaleza de sus propios dioses.

Después de que en las ciudades de Europa los extraños rituales de la teoría –por muy incomprendidos que siguieran siendo o lo llegaran a ser todavía– habían sido integrados ya hacía tiempo en los diferentes mundos de la vida, volvió a renovarse la rareza del teórico cuando, pertrechado de sus instrumentos y de la disciplina cotidiana de su uso, abandonó sus cuarteles lanzándose a expediciones. Donde no sólo encontró cosas

---

[119] H. Beck, *Alexander von Humboldt*, I, Wiesbaden 1959, 88.

[120] Humboldt informa de esto al astrónomo de Gotha, Franz von Zach, que había introducido el sextante con espejo en Alemania y había enseñado su manejo a Humboldt: H. Beck, *o. c.*, I, 120 s.

raras, sino que él mismo se convirtió en una de ellas. El pasaporte de Humboldt para viajar por las colonias españolas contaba con una cláusula precavida que le facultaba para *servirse con toda libertad* de sus instrumentos y *efectuar observaciones astronómicas en todas las posesiones españolas.*[121] La extrañeza con respecto a lo extraño adopta formas y grados diferentes. Relativamente inocuo es lo que sucede entre las jóvenes de Quito, que quieren que el galante hombre de mundo no permanezca a la mesa más tiempo del necesario para decirles gentilezas y calmar su apetito, y que vuelva inmediatamente a fuera a contemplar piedras y coleccionar plantas: *De noche, mientras nosotros dormíamos, él contemplaba las estrellas; nosotras, las chicas jóvenes, podíamos comprender todo esto mucho menos que el marqués, mi padre*, cuenta una de aquellas bellezas, Rosa Montúfar, más de medio siglo después, al geógrafo Moritz Wagner.[122]

Cuando más cerca estuvo Humboldt de la situación del astrónomo milesio fue en 1801 en Bogotá, donde además de una recepción por los ilustres de la ciudad le cayeron en suerte todo tipo de rumores y habladurías. En una anotación de sus desaparecidos diarios habla de la discrepancia entre las bellas palabras sobre el sacrificio del científico en aras del interés de la humanidad y la decepción que él causó porque no correspondía a las esperanzas que habían puesto en un sabio envarado y desvalido, a quien precedía o perseguía la fama de que observaba las estrellas desde la profundidad de los pozos.[123]

---

[121] H. Beck, *o. c.*, I, 128.

[122] H. Beck, *o. c.*, I, 196.

[123] Cita de H. A. Schumacher, *Südamerikanische Studien*, Berlín 1884, 102-104: *Por todos lados me dirigían bellas palabras sobre el interés de la humanidad y sobre el sacrificio en aras de la ciencia, siguiéndose cumplimientos en nombre del virrey y del arzobispo. Todo sonaba infinitamente grande, pero yo les parecía muy pequeño y muy joven. En lugar de un hombre de treinta*

El siglo de la Ilustración ya había acabado sustancialmente. Pero ésta no sólo no había trascendido hasta esas regiones del mundo, sino que tampoco había penetrado en la motivación del sabio viajero, que, por la consideración que sus ocupaciones merecían al entorno, sobre todo al mundo femenino, no había encontrado oportunidad para ilustrar a esas gentes, o tan escasa como el estímulo a ser instruidas por él que el asombro parecía provocar en ellas. Habría de pasar todavía un cuarto de siglo hasta que los *Berliner Vorträge* de Humboldt –el peldaño anterior del *Kosmos*– se convirtieran en motivo de conversación en banquetes y salones. Pero eso sucedía en Berlín, donde uno ya necesitaba tan poco la ilustración sobre el mundo, que creía poder volver a abandonarse al disfrute del todo. El éxito de Humboldt significará uno de los últimos puntos culminantes de la satisfacción de esperanzas por parte del teórico, la imposibilidad de su caída, el definitivo enmudecimiento de la risa.

---

años se habían imaginado uno de cincuenta, envarado y desvalido. Además, desde Cartagena se habían propalado las noticias más contradictorias: que no hablaba español con desenvoltura, que siempre observaba las estrellas desde pozos profundos, que tenía un capellán y una maitresse *en mi séquito...*

¿Cómo fue posible que Tales se liberara del mito? ¡Tales como hombre de Estado! Aquí tiene que haber sucedido algo.[124] Nietzsche formula en 1875 la problemática del protofilósofo más bien con una expresión admirativa que con la *explicatio* de una pregunta: con la mirada puesta en el primero de su gremio, ya el último a la vista, al que antes, en 1872, había concebido haciendo sitio a un nuevo mito del arte.

Tal asociación del primero y del último tenía sentido sólo si entretanto había para la historia algo así como una teleología, reconocible al menos alusivamente al comienzo. Aquel Tales de Mileto, cuya liberación del mito había sido el objetivo entero de su cosmología acuática, más bien rebelde en ese sentido que perspicaz, obedecía al criterio de un realismo cuyo concepto de realidad le granjeó la incomprensión de la criada. Ésta no es capaz de apreciar la "profundidad de pensamiento" en el violento abandono del cosmos y en la caída en el único elemento original. Para hacer presente esto en esa construcción Nietzsche no necesita aludir a la anécdota de la caída en el pozo, cuya versión platónica había remitido durante la época de sus estudios filológicos a una colección de dichos (*apomnemoneumata*) de Tales, que tenía que ser *muy antigua* y a la

---

[124] Nietzsche, *(Trabajos preparatorios para un escrito sobre los filósofos)*, 1875 (*Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, VI, 118).

que Aristóteles considerará todavía *fidedigna*.[125] Para Nietzsche, pues, la versión platónica, por su procedencia, era más digna de crédito que el texto de Diógenes Laercio, a quien consideraba por lo demás un copista dudoso. Sin embargo, no pone la anécdota en conexión alguna con el aspecto más importante para él de la figura de Tales, expresado en una única frase de aquel ensayo temprano: *Tuvo que haber sido un hombre políticamente influyente*, puesto que aconsejó a los jonios que se unificaran en un Estado federal para defenderse de la amenaza persa. La conexión con el abandono del mito sólo se produce, en principio, por la yuxtaposición en el texto; el estímulo inicial va expresamente unido todavía a la orientación matemática de base: *Era un gran matemático aquél con el que comenzó la filosofía en Grecia. De ahí proviene su sensibilidad por lo abstracto, por lo no mítico, por lo no alegórico*. Es curioso que *dado su ánimo contrario a los mitos* fuera, a pesar de ello, reconocido en Delfos como uno de los Sabios.

---

[125] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos. Lección (primero)*, 1872, § 6, *Tales* (*Gesammelte Werke*, IV, 268-275): *También el* Teeteto *de Platón, p. 174 A, demuestra finalmente* que había catálogos de *apomnemoneumata* de Tales… (o. c., 274). Está claro: lo que poseía Aristóteles hubo de ser accesible también a Platón, y *Aristóteles es la única fuente fidedigna del principio de Tales* (o. c., 271). Cierta reminiscencia de la anécdota podría tener en Nietzsche el poema "Declaración de amor", impreso en el apéndice a la *Gaya ciencia*, cuyo encabezamiento añadido reza: *durante la cual, sin embargo, el poeta se cayó en un pozo* (Musarion-Ausgabe, XII, 336). El poema fue escrito en 1882 en Sicilia y su contenido significa una contraposición total a ese añadido del título; por ejemplo en la segunda estrofa: *Semejante a las estrellas y a la eternidad / Vive ahora en medio de mofas que la vida rebuye, / Indulgente incluso con la envidia: / Y voló alto también quien, aunque nada más sea, le ve suspendido en el aire*. Aparece más clara aún la configuración de Tales, que aquí se trasluce, si se considera una estrofa anterior, tachada por Nietzsche: *Voló demasiado alto, ahora / El cielo mismo eleva al volador victorioso: / Ahora éste reposa sereno, suspendido en el aire, / olvidando tanto la victoria como al vencedor.*

Nietzsche pone en conexión con la gran "desviación" de Tales dos informaciones: la sospecha de su origen fenicio, que llegó a tener una importancia fundamental entre los sabios alejandrinos, y la leyenda de su estancia en Egipto. Dos frases cortas señalan convincentemente la correspondiente tendencia a negar la autoctonía de la teoría y de la filosofía: *Parece que la filosofía griega no haya nacido en Grecia. El fenicio todavía tiene que ir a la escuela con los egipcios*. Casi se inclina uno a seguir leyendo: y ser objeto de mofa por parte de una tracia.

No está claro quién prevalece: si el matemático Tales enfrentado al mito o el político que quiso eliminar el efecto particularizante de los mitos locales en pro de unificaciones más altas. De todos modos, la única proposición fidedigna que nos ha llegado de Tales, que el principio de todo sea el agua, puede leerse también como un mito substitutorio unificador, ofrecido a las ciudades costeras de Jonia. Su misión sería ponerles ante los ojos no sólo su origen común, sino también la condición de su común supervivencia. Nietzsche insiste en la racionalidad de esa única frase al considerarla una *hipótesis científico-natural de gran valor*. De ahí proviene también para él su relación permanentemente acreditada con la imagen del astrónomo Tales: los hechos le habrían dado razón en tanto que a los cuerpos celestes actuales les han de preceder estados de agregación menos sólidos, hasta llegar a aquel estado gaseoso originario del mundo que conocemos por la hipótesis de Kant y de Laplace. La filosofía de la naturaleza fundada por Tales habría estado *en todo caso en el buen camino*. Se había producido algo entonces que no hubiera necesitado de una corrección completa ni hubiera sido susceptible de repetirse o superarse: *Se necesita una audacia y libertad increíbles para concebir por primera vez este mundo entero, tan variopinto, como el desarrollo, sólo formalmente diverso, de un único elemento fundamental. Se trata de un mérito que nadie puede tener en el mismo grado una segunda vez.*

Para Nietzsche, el Tales realista no era el hombre de la especulación con los molinos de aceite, al que ni siquiera se refiere en su temprano escrito; tampoco el de la predicción del eclipse solar, que hay que agradecer, sin embargo, como el único punto firme utilizable para la datación de la vida de Tales, pero a la que no se considera en conexión alguna con la importancia de la teoría para quitar los miedos al hombre. El que Tales tuviera éxito en estas cosas pero fracasara con su visión de una confederación de las ciudades griegas en la costa de Asia Menor, no impide que se ponga el acento del lado del hombre de Estado. La expresión de su fastidio, que todo está lleno de dioses, con cuya totalidad formal cuantitativa competía el nuevo principio de la ubicuidad del agua, se mostró como constatación de un hecho más fuerte: el primer filósofo fracasó ya con el primer proyecto político que produjo el primer paso de la filosofía.

Nietzsche dice que Tales fracasó frente a la pervivencia de algo que creía haber dejado tras de sí: *fracasó frente al viejo concepto mítico de* polis. Sólo el teórico, con la perspectiva a largo plazo sobre las cosmogonías, tras Kant, había de perdurar con éxito; el hombre de Estado había minusvalorado aquello en lo que se había aventurado y sobrevalorado lo que podía ofrecer con su mito substitutorio. El presupuesto de su visión fue a la vez el impedimento de la realización de ésta: *Si la* polis *era el núcleo de la voluntad helénica y se fundaba en el mito, abandonar el mito significa tanto como abandonar el viejo concepto de* polis.[126] Eso fue lo que la filosofía no pudo conseguir. La fuerza universalizante vendrá de allí donde el mito es auténticamente débil, es decir, de Roma, o saldrá de la dogmática de las grandes religiones, de esa dog-

---

[126] Nietzsche, (*Ciencia y sabiduría en lucha*). Últimos trabajos del año 1875 (*Gesammelte Werke*, VI, 118).

mática que las legitima en la inmisericordia de sus imperativos de unidad.

No sabemos a qué período de la biografía de Tales se refiere la anécdota de la caída en el pozo. Sólo tarde aparece la imagen del teórico anciano y ciego, cuyo fin, traduciendo de la presunta carta de Anaxímenes, señala así Nietzsche: *habría caído de noche desde una roca.* Su fascinación por la asociación de filósofo y hombre de Estado –no menos por motivo del fracaso de esa asociación– hace suponer que el Tales observador del cielo y ridiculizado por la criada pudiera ser una figura de la resignación, un hombre retirado a sus noches de observación de las estrellas, retirado también a la filosofía como instrumento a largo plazo de disputa con el mito, no superado todavía. Cuando Platón mostraba a este Tales su más profunda reverencia, al fundirle con su imagen de Sócrates, las guerras contra los persas ya habían tenido lugar, el éxito de su hegemonía ya había fatigado a Atenas, la filosofía había vuelto a fracasar políticamente en la persona del propio Platón.

Nietzsche llamó a los griegos *el contrapunto de todos los realistas.* Propiamente sólo habrían creído en la realidad de hombres y dioses, considerando, por el contrario, *toda la naturaleza como mero disfraz, mascarada y metamorfosis de esos hombres-dioses, por así decirlo.*[127] Afirmando que todo está lleno de dioses Tales hubo de pensar que no había espacio ya para la naturaleza –o para algo así como una naturaleza–; para crearlo habría reducido el instrumental cosmogónico a un único elemento. Lo que Nietzsche achaca a los griegos, y por lo que hace que Tales actúe a contrapelo suyo, no es otra cosa que el antropomorfismo de su propia concepción del mundo: la desaparición de la naturaleza, o de lo que ésta hubiera

---

[127] Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 1873 (*Gesammelte Werke*, IV, 165-167).

sido, bajo las proyecciones que el ser humano lanzó sobre ella y en las cuales éste no reconoce en ella otra cosa que a sí mismo. Nietzsche ha vuelto a seguir el tremendo docetismo que había dentro del mito de los griegos *y* que pervivía en su filosofía: incluso en la de un Parménides, que aunque sólo había otorgado realidad a la unidad del ser único, volvió luego a recuperar todo lo demás a través de la *doxa*, tratándolo presumiblemente mucho más por extenso de lo que lo hizo con aquello que fue posible decir de aquel único ser.

El fracaso en la lucha contra el mito es sólo superficialmente la catástrofe peculiar de Tales de Mileto; en él se podían mostrar las consecuencias del fracaso de la desmitificación sólo de modo más drástico que en ninguna otra parte, porque la sumisión de las ciudades jonias siguió de cerca a su dureza de oído filosófica y a su obstinación, en historias concretas. Ya el origen de la filosofía decidió sobre aquello sobre lo que no le sería posible decidir incluso mediante distinciones más sutiles entre fenómeno y realidad.

El primer encuentro que sepamos de Nietzsche con la anécdota de Tales se produce en un texto que no pertenece al repertorio del filólogo clásico y ni siquiera al del investigador de Diógenes. Nietzsche se cuenta entre los no muy escasos intelectuales que sólo parecen existir para escribir sobre ellos mismos. Ya a los trece años escribió *Sobre mi vida* y a esta autotematización temprana debemos también la *Retrospectiva a mis dos años en Leipzig*. En ésta, recordando cosas de su segundo invierno allí, el de 1866-1867, época en la que compuso la obra premiada sobre las fuentes de Diógenes Laercio, informa sobre un hallazgo en la biblioteca municipal, cuya propia mención arroja luz por sí misma sobre su interés posterior por lo anecdótico en la filosofía: *Entre la gran cantidad de ediciones antiguas me llamó la atención una de Walter Burley que no conocen los repertorios bibliográficos:* Walter Burley de vita phi-

losophorum.[128] Tan temprano topa Nietzsche con el primer documento del interés tardomedieval por los dichos y situaciones memorables de los filósofos antiguos, interés desaparecido en su propio siglo a pesar de la renovación de la historiografía filosófica, o precisamente por su complacencia en los conceptos.

De Pierre Bayle puede decirse que sus recortes en el inventario cultural de la trasmisión tradicional se produjeron bajo el supuesto de la superconfianza del Renacimiento en su solidez histórica, y que la ausencia de contradicción en la trasmisión de lo anecdótico bastaba para obtener el refrendo histórico; en el caso de Nietzsche sucede exactamente lo contrario con esa premisa del quehacer histórico. El peso de la demostración de cualquier fecha y hecho recaía ya plenamente en el trabajo de documentación del propio historiador. Por eso, la versión platónica de la anécdota de Tales hizo indispensable para Nietzsche incluir ésta en la fuente de los dichos del protofilósofo de la que Aristóteles había sacado la más fidedigna de sus afirmaciones dogmáticas. Es difícil que lo narrativo pudiera haber caracterizado, por lo demás, tales registros, sobre todo por cuanto con ocasión de la caída en el pozo de Mileto el filósofo no dice ni una palabra.

Con esa construcción Nietzsche había asegurado la historicidad de un suceso que podía haber sido algo así como la primera tragedia real de los griegos, la única de su filosofía. Desde el punto de vista de Nietzsche sólo la figura de Tales podía decidir sobre el éxito de la introducción del nuevo modo de pensar: si la unidad de la razón podría triunfar alguna vez sobre el pluralismo de los mitos. Para eso se necesitaba más que sólo la débil motivación del pensamiento. Nunca una situación

[128] Nietzsche, *Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig* (*Gesammelte Werke*, XXI, 59).

podía ser más favorable para poner en juego la fuerza de la motivación de la supervivencia política en favor de la idea filosófica del origen y de la unidad de la razón que la de la amenaza de la esclavización de los griegos por Asia.

La rareza de la teoría en el mundo de la vida no había sido sólo su rareza ante la extranjera de Tracia. Incluso los griegos no habían comprendido lo que se les exigía, a la vez que se les ofrecía, ahí. El derecho de Platón a ver prefigurada la muerte de Sócrates en la caída del protofilósofo se ha convertido en Nietzsche en un fragmento de historia de la especie. La tragedia de la filosofía consiste en que la situación de su comienzo es sencillamente irrepetible. Si lo decisivo de esa historia no podía cumplirse en una situación o en un proceso, sino que se había presentado sin más en *un* instante crítico de *una* persona concreta, entonces ninguna derivación genética ayudaba a la comprensión del salto, del hiato, del momento crítico; más bien una imagen, una escena, una anécdota.

En su lección inaugural de toma de posesión en Basilea, en mayo de 1869, Nietzsche, con el paradigma de la cuestión homérica, defendió a la filología clásica frente al reproche de haber tomado *una dirección destructiva iconoclasta*. Está claro que no quiere recuperar sólo esa figura frente a la confusión romántica de la poesía popular (y de otras aportaciones populares). Para el Tales contrario al mito y fracasado frente a él –así se lee este texto, sin mención alguna de otros nombres– la imagen de la caída en el pozo y de su testigo insensato no puede perderse por culpa de algo así como "crítica histórica".[129]

Nietzsche considera a Tales de Mileto como un incidente errático entre los griegos. Él es el realista y no la criada tracia. Por ello Nietzsche, en el contexto de la recepción, queda en el la-

[129] Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, 1869 (*Gesammelte Werke*, II, 7).

do de quienes invierten la anécdota. Tales es el realista porque *sin fabulación fantástica comenzó a mirar en las profundidades de la naturaleza* sabiendo que ello constituía un requisito de la supervivencia de su *polis*. De nuevo una forma del comienzo "inconsciente": alguien funda la filosofía y la ciencia, aunque lo que quiere no es otra cosa que encontrar el órgano con el que hacer frente a la pérdida de la libertad. Dependiendo de si en el *logos* se ve el objetivo final del distanciamiento del mito o sólo la medida substitutoria para contrarrestar su contraposición a la unidad, el dicho de que todo está lleno de dioses puede leerse de distinto modo. Tenía que ser el dicho que cerrara el mito y enlazara con su sustituto, pero se convirtió sólo en el comienzo de una cadena sin fin de nuevos enunciados que volvieron a alejarse de la restricción radical y operaron todos con la expresión "todo".

En el sentido querido por Tales, tal como Nietzsche lo interpreta, ese "todo" funciona sólo si se le acompaña de un "nada". El punto de vista del filólogo hace comprensible que no se preocupara de otra anécdota de Tales, muy tardía y por ello mal confirmada, que añade al dicho de la plenitud de dioses su antítesis clara: cuando el rey Creso le preguntó qué pensaba de los dioses, Tales pidió varias veces un tiempo de reflexión y finalmente contestó lacónicamente: *Nada.*[130]

Sólo podrá relacionarse oportunamente, quizá con desagrado, ambos dichos si se vuelve a pensar en el Tales de la especulación con los molinos de aceite y en la condición mundana de su habilidad: sólo porque a lo largo de los años había diferencias entre escasez y sobreabundancia de frutos en el mundo, la observación y la utilización de la periodicidad, de los ciclos coyunturales, pudieron tener valor y proporcionar va-

---

[130] Tertuliano, *Ad nationes*, II, 2, 11: *Tales Milesius Croeso sciscitanti, quid de deis arbitraretur, post aliquod deliberandi commeatus, 'nihil' renuntiavit.*

lor. El mundo mítico no era un mundo de una regularidad así en los cambios; en tanto lleno de dioses era un mundo de competencia entre papeles repartidos, que, por muy equilibrados e influenciables que fueran, no ofrecían la ventaja de la predicción de eclipses de sol o de cosechas de frutos oleaginosos. Para ello lo que importaba no era decir de qué estaba lleno ya todo, sino de dónde provenía todo y a dónde se remitía la garantía de su abastecimiento estable de materia de vida. Por eso era "adecuado" en grado sumo no tener ninguna opinión sobre los dioses para dotar a la pregunta por el *de dónde* con la respuesta única: *Del agua*.

Quien pensara –como hicieron ya los sucesores de Tales en la filosofía jonia de la naturaleza– que lo que importaba en esa respuesta era el contenido y que había que comprobar exactamente si el agua merecía realmente esa prioridad, ése habría perdido ya lo que se había ganado o habría de ganarse. Quizá, al menos los atenienses comprendieron esto cuando buscaron un comienzo, equiparable al de los jonios, propio de su tradición filosófica e hicieron decir a su protofilósofo Museo: *Todo proviene de uno y volverá a disolverse en lo mismo.*[131] Esta frase hasta hoy modélica para una teoría del universo hace patente lo que pudo haberle rondado a Nietzsche por la cabeza cuando, considerando al hombre de Estado Tales y su relación con el mito, encontró en la unicidad de la proposición trasmitida fiablemente la demostración satisfactoria de que no se hubiera necesitado de más proposiciones para ejercer la función de bloqueo de la filosofía en relación al retorno del mito. El fracaso de hecho de la filosofía en esta ocasión, como en otras posteriores, parece no poder hacer nada contra el poder de sugestión de su autorrepresentación en la transparente claridad histórica de su comienzo.

---

[131] Diógenes Laercio, I, 3.

Seguramente para no enturbiar esa evidencia momentánea del origen, Nietzsche no utiliza la defensa ingeniosa que hace Herodoto de las ambiciones políticas de Tales. El historiador cuenta que los jonios, tras su derrota y la pérdida de su libertad, se habrían reunido en Panionion para escuchar el discurso de Bias de Priene, quien les habría dado el consejo de navegar juntos hacia Cerdeña y fundar allí una única ciudad de todos los jonios; así evitarían la esclavitud y conseguirían prosperidad, a la vez que desde la isla más grande de todas podrían dominar otras. Si hubieran seguido ese consejo, añade Herodoto, habrían podido llegar a ser los hombres más felices y más ricos de toda Grecia. Pero ese consejo, por otra parte, sólo habría sido necesario porque antes de su sometimiento no habían escuchado el de Tales de Mileto de fundar un único centro político (*bouleutērion*) y hacer dependientes de él todas las demás ciudades.[132]

Herodoto no dice, por cierto, la razón por la que los jonios no siguieron ninguno de los dos consejos, ni el anterior ni el posterior a la desgracia. Eso es lo que Nietzsche añade desde su comprensión del patrón de pensamiento de Tales y de su conexión con la realidad política de Jonia al proporcionar a la confrontación de la primera filosofía con el mito su mordiente situacional: afianzar un *único* centro de poder político con una *única* teoría del mundo desde y sobre el agua excluyendo el caprichoso localismo de los dioses.

Nietzsche no encontró algo parecido en la otra información sobre Tales que poseemos por Herodoto, a pesar de que el primero de todos los historiadores hace valer aquí también el ingenio de su gusto por relacionar las cosas.[133] Sólo indirectamente muestra la importancia que hubo de tener el hecho de

---

[132] Herodoto, *Historia*, I, 170.

[133] Herodoto, *o. c.*, I, 74.

que un habitante de Mileto fuera capaz de predecir a sus conciudadanos un eclipse de sol. Lo hace con el ejemplo de los bárbaros: con ocasión del mismo eclipse de sol, a los medos y a los lidios, que desde hacía años estaban en guerra, les entró tal pánico que acordaron inmediatamente la paz. Es verdad que por una vez el efecto derivado del temor fue bueno, aunque sólo casual, por falta de conocimiento. Mediante la liberación de sus conciudadanos de ese temor, Tales habría conseguido un cambio más permanente: el de la concepción humana del mundo.

Cuando para el Año Nuevo de 1872 aparece *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y el joven Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, en ese mismo año, contra el entusiástico anuncio de la obra compuesto por Erwin Rohde, sale a la palestra con el escrito de título despectivo *¡Filología del futuro!* para exigir en definitiva no menos que: el autor tiene que descender de *la cátedra en la que debería enseñar ciencia*, no se hace referencia alguna a Tales de Mileto.[134] El hecho de que de la discrepancia sobre el origen de la tragedia y sobre la conexión de su ocaso con Sócrates pudiera concluirse también una sobre la tragedia de la filosofía misma, sólo fue reconocible un cuarto de siglo después, cuando Nietzsche ya había enmudecido hacía tiempo y Wilamowitz, convertido en un poderoso de su disciplina, hubo de pronunciar en Gotinga el discurso para el cumpleaños del emperador, que llevaba el amplio título de *Períodos del mundo.*

Entonces se enteró uno de que ya valía para el comienzo de la filosofía en la costa de Asia Menor lo que según la opinión corriente se suponía para la época del helenismo y su sustitu-

[134] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Zukunftsphilologie! eine erwidrung auf Friedrich Nietzsches "geburt der tragödie"*, Berlín 1872. (Reimpresión en: *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie"*, K. Gründer ed., Hildesheim 1969, 55.)

ción de la *polis* en decadencia por el asentamiento en el *cosmos* como verdadera patria: la mirada al todo del mundo provenía de la carencia de un todo político. Si Nietzsche había visto claramente en el dicho de Tales sobre el origen el acto fundacional, ciertamente frustrado, de una confederación de ciudades, con capacidad de acción, frente al policentrismo de los mitos, Wilamowitz toma la incipiente filosofía de la naturaleza como consecuencia de aquella posibilidad definitivamente fallida. El interés por el cielo se convierte en expresión de la falta de patria terrena.

El milesio observador de las estrellas se había convertido en objeto de burla de la tracia no sin motivo: *Los hombres jonios, que levantaron por primera vez la mirada al cielo, no para conjurar a los espíritus o leer el futuro sino para aprender las leyes de los fenómenos celestes, y a los que se les despejó así el orden y la armonía de la naturaleza, la unidad de la vida entera, esos fundadores de la ciencia natural no tenían patria y si no hubiera sido por eso difícilmente hubieran conseguido contemplar el mundo como un todo.*[135] Se proyecta sin más el dicho sofista de que el hombre es la medida de todas las cosas hacia Jonia y se hace de él la expresión de un individualismo sólo imaginable como aestatal, al que aquellos hombres jonios no se hubieran aventurado *si no hubieran sido ciudadanos del mundo; además, para los Estados existentes sólo actuaron destructivamente.* Anticipándose al veredicto de sus colegas y contemporáneos dedicados a la historia, añade inmediatamente Wilamowitz: *¿Quién podría tomar a mal al historiador político que censure la falta de patria de esos jonios?* Así, en el comienzo de la filosofía se oculta un conflicto que incluso *el más grande de los atenienses*, al que Wilamowitz dedicaría aún tanto esfuerzo y tanto tiempo durante su vida, no pudo superar.

---

[135] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Weltperioden*, Gotinga 1897, 9.

En la lección sobre los filósofos preplatónicos de 1872, Nietzsche, después de haber encomiando la filosofía monofrástica del agua como elemento original, dice: *Hay que desconfiar de todo lo demás que pretende saberse sobre Tales*. Todavía no sabe el filólogo lo que será importante para el filósofo en relación a este hecho. Primero se trata de concentrar la eliminación del mito en una única proposición, que irónicamente le sustituya. Resulta sospechoso que aquella antigua colección de apotegmas, sobre la que Nietzsche funda su confianza en la cita de Aristóteles y en la anécdota en Platón, no hubiera deparado más detalles ni siquiera con respecto a aquello sobre lo que Aristóteles, de nuevo, informa, o que Séneca cita textualmente incluso, ofreciéndose en ambos casos, además, una conexión plausible con el doxograma central del agua: la tierra flota sobre el agua, dice Aristóteles haciendo que Tales amplíe su dicho, y los terremotos provienen de la agitación de ese agua, cita textualmente Séneca. Para Nietzsche esto no es más que *un pasaje curioso*. Todavía no es reconocible qué es lo que causa su desazón frente a tales ampliaciones. Pero no habría sido otro motivo, en definitiva, que el del supuesto de la inautenticidad de la *Astronomía náutica* adscrita a Tales, que parece unir gráficamente para todo el mundo sus dos pasiones teóricas, la de las estrellas y la del agua: en todos esos casos se trata sólo de aportaciones explicativas secundarias de aquel único principio original que opuso al mito una gran intuición sin el detalle que conlleva el responder a preguntas.

Se reconoce con poco esfuerzo que en la diferencia entre aquella proposición original y sus "aplicaciones" se pergeña un problema de Nietzsche, no madurado todavía: el del antagonismo entre filosofía y ciencia. Es verdad que en la lección de 1872 sobre los filósofos se dice expresamente que Tales como matemático y astrónomo está *a la cabeza de la ciencia griega*; pero la resistencia frente a toda ampliación de la tras-

misión asegurada muestra que lo que le importa a Nietzsche es hacer que el científico Tales desaparezca tras aquello que quiere mostrar en él como lo filosófico. Su dirección de referencia es la *polis* y la relación de ésta con el *mito*, no el *cosmos*. Con ello se comprende también por qué le resulta fácil la integración de la anécdota en el inventario seguro de los *apomnemoneumata*; ella muestra la ciencia como el camino errado del filósofo, que hace lo equivocado en el momento equivocado o que de sus advertencias a la *polis* se ha retirado antes de tiempo al refugio nocturno de la resignación. Aunque el contraste todavía no está desarrollado del todo ya se reconoce que Tales de Mileto no ha de estar al comienzo de la historia de la ciencia, sino al de la filosofía, y que esto es todo lo contrario que lo mismo.

Cuando Platón por la proyección de la anécdota de Tales a su Sócrates creó la conexión entre el comienzo de la filosofía y su consumación, no tuvo en cuenta la diferencia que hubo de ser tan importante para Sócrates: la renuncia a la filosofía de la naturaleza y su nueva definición de la tarea teórica, centrada en el hombre y su moral. Nietzsche siguió esa línea platónica: su Tales de Mileto es el primer adversario del mito en favor de la autoafirmación de las ciudades jonias, y su Sócrates es el consumador de la destrucción del mito, sobre todo en la forma de la tragedia. Tales, como Sócrates, habrían resistido al mito, sólo que Sócrates ya no habría comprendido de qué iba el asunto: y aunque lo hubiese comprendido hubiera sido demasiado tarde. Así, la contravención de Sócrates al inventario arcaico de imágenes acabó como demora epigonal del cumplimiento de una decisión que había sido tomada ya por Tales bajo la presión de la nuda autoafirmación. La decisión fue la filosofía, la consecuencia histórica, la ciencia. Sócrates bajó la filosofía a la esfera burguesa, privatizó su espíritu público y la preparó a largo plazo para convertirse en órgano auxiliar para la realización del Cristianismo.

La filosofía y la ciencia están mutuamente en una relación rota. Si Tales fue *un maestro creador* que comenzó a contemplar la naturaleza en sus profundidades sin tener necesidad de fabulación fantástica, frente a la naturaleza adopta inequívocamente la actitud de la ciencia, aunque sólo para sobrepasarla acto seguido: *Que ciertamente utilizara para ello la ciencia y lo demostrable, pero pronto los superara, es asimismo una característica típica de la mente filosófica.*[136] Tales utiliza todo el ámbito del cálculo, como lo prueban el eclipse de sol y la medida de las pirámides, pero lo supera inmediatamente en dirección a lo insólito, a lo sorprendente, difícil, divino y a la vez insólito, porque lo que a él le importaba, según la cita que hace Nietzsche de Aristóteles, no eran los bienes humanos. El impulso de conocimiento que hay tras de la ciencia es ciego en cuanto tal: *La ciencia, sin tal elección, sin tal gusto exquisito, se precipita sobre todo lo cognoscible en un deseo ciego de querer conocer todo a cualquier precio; el pensamiento filosófico, por el contrario, anda siempre tras la pista de las cosas más dignas de ser conocidas, de los conocimientos grandes y más importantes.* Para esta distinción, por cierto, no aparece en Tales prueba alguna. Su astronomía, ejercitada en una ciudad de comercio marítimo, difícilmente podía ponerse en contraposición al dominio de los cálculos o prestigiarse siquiera como superación suya. Lo que importaba, más bien, era conseguir para la calculabilidad de la naturaleza una confianza más firme por parte de quienes habían de poder confiarse en ella, al servicio de objetivos económicos, para su vida.

La proposición de Nietzsche sobre la diferencia entre ciencia y filosofía suena bien y formula una expectativa que bajo nombres cambiantes de la "crítica" inferior o superior permanece

---

[136] Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 1873 (*Gesammelte Werke*, IV, 163-168).

viva hasta, y sobre todo, hoy día. Pero la proposición pretende una facilidad de distinción que no existe: ciencia como ocupación con todo lo cognoscible y, por ello, con todo, en tanto es cognoscible; filosofía como infinito refinamiento en la elección de los objetos sólo bajo el criterio de su dignidad para ser conocidos. Una fórmula así no coincide en casi nada con la relación fáctica entre ciencia y filosofía, porque –algo que puede deplorarse profundamente– el valor cognitivo de un conocimiento es valorable sólo cuando ese conocimiento se ha producido. Por eso la nivelación de lo cognoscible está desde siempre al comienzo y antes de la mirada a los perfiles del valor cognitivo. Con éste, ciertamente, puede hacerse una elección "crítica" y reclamar algo como tema. Puesto que pretender que se han aplicado los criterios de la dignidad cognoscitiva sólo casualmente *a posteriori* y que pudiera haberse hecho esto del mismo modo con anterioridad, no es ni más ni menos que confundir a un público que por sus pérdidas de historia casi ha llegado a ignorar tales hechos elementales.

Pocos años después de la excitante interpretación del único dicho fidedigno de Tales, éste se convierte para Nietzsche en ejemplo de cómo la filosofía capta y sintetiza la dignidad de sus objetos, dirigida contra el impulso a conocer como uno del movimiento inferior y con ello también como el de la escena nocturna de Mileto y su interrupción. Ahora comienza la filosofía *con una legislación de la grandeza*. Con ello, una proposición como la de Tales es menos expresión de una explicación teórica sobre el origen y la composición de las cosas que un acto de denominación de aquella grandeza, un acto soberano frente a los hechos y al impulso a recopilarlos. La filosofía domeña ese impulso y lo hace sobre todo en tanto *considera alcanzable y alcanzado el mayor conocimiento, el de la esencia y núcleo de las cosas*. No otra cosa habría sucedido cuando Tales dijo "Todo es agua".

En el instante en que eso se dice *el hombre se eleva por encima del andar a rastras y del palpar vermiformes de las ciencias particulares, vislumbra la última solución de las cosas y supera por esa vislumbre la general confusión de los grados inferiores de conocimiento.* Lo que justifica *quedar en suspenso y ponerse serio* ante ese dicho de Tales es el hecho de que la proposición "Todo es agua" sólo encubre metafóricamente otra, "Todo es uno", que Museo habría de legar a los atenienses. Con ello se abandona la vinculación del dogma de Tales a la situación de la *polis* jónica; en el lugar de la concentración sobre la decisión irrepetible, pero eséril, contra el mito, se ha instaurado la concentración sobre la finalidad estética de la filosofía. El agua no responde de la intuición de Tales, sino de la deficiencia de la capacidad filosófica temprana para expresar la intuición: *Así, Tales intuyó la unidad de lo existente: y ¡cuando quiso comunicarla habló del agua!* Sólo se necesitaría ya dar un paso más allá de esta frase que cierra el capítulo sobre Tales: para contemplar la unidad de lo existente Tales volvió las espaldas a la ciudad de noche y dirigió su vista al firmamento; al hacerlo cayó en el agua.

Nietzsche estaba demasiado fascinado por la primera proposición que se pronunció en la filosofía como para poder dedicar una atención comparable a la escena nocturna de la caída en el pozo. Si esa anécdota, cuya licencia histórica él había refrendado, no pudo coincidir con su idea de aquello que hubo de suceder razonablemente al comienzo de la filosofía, habrá que plantear la cuestión de si entonces la sustitución moderna de esa anécdota, la censura de la creación hecha por el rey castellano Alfonso el Sabio, hubiera coincidido más exactamente con el planteamiento de Nietzsche. Puede uno figurarse cómo hubiera tenido que modificar esa historia para encontrar una expresión imaginativa a su "cambio de papel" del puesto del Dios muerto por el superhombre. Pero no tiene uno

por qué forzar la fantasía; él mismo lo hizo, o más exactamente: encontró lo apropiado para ello.

En el tercer ensayo de la *Genealogía de la moral* se trata del descrédito en el que caen fácilmente los hombres contemplativos por dejar las cosas tal como están, lo que a cambio provoca en ellos la reacción de *despertar decididamente miedo de uno mismo*. Los más antiguos filósofos, representados aquí por los brahmanes, habrían tenido que *vencer todo tipo de sospecha y resistencia* contra el surgimiento de lo filosófico en sí mismos, y hacerlo con los medios correctivos de una época terrible. Tuvieron primero que violentar en sí mismos a los dioses y las tradiciones para *poder creer ellos mismos en su innovación* después. En este punto es donde Nietzsche recuerda la historia, según él famosa, del rey Viçvamitra, quien –como producto de una tradición así de autodisciplina– *a base de autotorturas milenarias adquirió tal sentimiento de poder y tal confianza en sí mismo que emprendió la construcción de un nuevo cielo.*[137]

La historia del rey aparece en la discusión del significado de los ideales ascéticos. No es un progreso teórico, como el que consiguió el rey castellano mediante sus tablas astronómicas, lo que convierte al rey indio en prototipo de la audacia que manifiesta. Es falta de consideración frente a sí mismo lo que le legitima para otro tipo de teoría, que en contraposición a la Antigüedad y a su ideal de *theoria* se acerca al de la Modernidad cristiana y a su ascesis trasformada. El rey indio sirve de ejemplo de ello sólo en tanto hipérbole exótica.

El rey castellano había censurado la creación porque ésta se negaba a la teoría en tanto que hacía echar de menos las exactitudes que parecían propias de la obra de un dios. Después de

---

[137] Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 1887 (*Gesammelte Werke*, XV, 392 s.) Tratado tercero: "¿Qué significan los ideales ascéticos?"

que Nietzsche había desistido ya de interpretar la proposición de Tales como intento de establecer un mito substitutorio de la unidad jónica, vio que lo que importaba era una unidad del mundo que no podía expresarse en ninguna proposición sobre sí misma. Quedó entonces abandonada a la intuición, que ciertamente siempre ha de ser metafórica, antropomorfa, del mismo modo que para Nietzsche toda ciencia se había convertido definitivamente en humanización (*Anmenschlichung*).[138] La renuncia al yo, incluida en el ideal ascético, es la renuncia a la inmediatez consigo mismo, no la renuncia a la mediatez a través de un mundo antropomorfo, cuyo goce estético –según el esquema inventado por el romanticismo y el idealismo– es sólo la recuperación del yo en el otro. En todo caso, el goce del mundo, entendido como una forma fundamental estética, no podía ser el goce desinteresado kantiano, ya que dando el rodeo a través del mundo siempre volvía a referirse al yo. Así hay que entender ahora la censura de la creación, que considera todo lo desagradable del mundo como un agravio del yo, cuya proyección es ese orden del mundo sin embargo, y que a causa de la profundidad de ese agravio no ve otra salida que construir otro cielo para el mundo.

Ninguno de los censores de la creación ha tomado en consideración el rasgo escatológico que aparece en el hecho de que también el Apocalipsis de San Juan había prometido para el final augurado *un nuevo cielo y una nueva tierra*. La escatología de la Biblia fue –cosa que no podía expresar sin convertirse en gnosis– la forma previa de la censura de la creación: Dios mismo revocó con la palabra de su revelación lo que se había confirmado a sí mismo en su creación: que había resultado buena. El Dios bíblico fue el primero que sacó de la censura la consecuencia que ni el rey castellano ni ninguno de sus

[138] Nietzsche, *La gaya ciencia*, III, § 112 (*Gesammelte Werke*, XII, 147).

sucesores en la Modernidad se atrevieron a sacar expresamente: lo que tan mal ha salido tiene que ser destruido primero para que pueda resurgir nuevo, definitivo y mejor.

A él se le acerca el rey indio de Nietzsche. Se trata de un gnóstico práctico o de un práctico gnóstico, tal como Nietzsche mismo lo fue con el superhombre, que no se basa en otra cosa que en la probada capacidad de soportar la muerte de Dios o incluso el haberle matado él mismo. Esto significa tomar el apocalipsis en las propias manos. Recuérdese que Tales de Mileto hubo de creer que sólo se necesitaría el cambio de una única proposición para llevar a cabo la liberación del mundo jónico del opresor.

Según la visión de las cosas de Nietzsche ¿qué es lo que ha aparecido en la censura moderna de la creación? La voluntad de dominio con respecto al mundo, como voluntad técnica que no acepta las cosas tal como son y menos aún tal como pudieran haber sido hechas: *La* hybris *es hoy toda nuestra actitud frente a la naturaleza, nuestra violación de la naturaleza con ayuda de las máquinas y de la capacidad inventiva del técnico y del ingeniero, tan sin escrúpulos...*[139] Esto queda en vecindad inmediata a la leyenda del rey Viçvamitra y a su confianza en sí mismo, ascéticamente conseguida.

[139] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 9 (*Gesammelte Werke*, XV, 390).

El mundo estaba ahí *cuando el primer hombre levantó la cabeza*. Una expresión tan trivial como ambivalente que, según dice Gadamer hablando de la época temprana de Heidegger en Marburgo, éste utilizaba entonces para explicar el pinzamiento del "ahí" del hombre y del "ser", en la expresión "serahí", en un lenguaje del que más tarde habría de recelar tanto más radicalmente. Es significativo para la inseguridad que despertaban las ambigüedades de Heidegger, que en el círculo de sus discípulos *se discutiera durante semanas* entonces si Heidegger *con ese primer hombre había pensado en Adán o en Tales*; cosa que comenta Gadamer añadiendo que eso mismo demostraba que los que así se preguntaban no estarían *todavía muy avanzados* en su comprensión de las cosas.[140] Quizá pudiera replicarse hoy diciendo que desde entonces no se han planteado muchas cuestiones más certeras que ésa sobre Heidegger.

La vieja formulación de que la cabeza erguida del hombre le muestra en su determinación esencial a la contemplación del universo parecía demasiado estática frente al supuesto –expresado con una pequeña modificación– de un instante en el que ser-ahí y ser se hubieran manifestado en uno. La comprensión

[140] H.-G. Gadamer, "Ser. Espíritu. Dios". En: *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, W. Marx ed., Friburgo 1977, 53.

de la pregunta polémica, aparentemente simple, no está en la superficial confrontación del protagonista teológico con el filosófico; más bien parece querer saber si la comprensión del ser dada con el ser-ahí es un hecho antropológico o filosófico: aparecido con la historia del hombre o con la de la filosofía.

El alto grado de legitimidad de aquella discusión lo habría de mostrar el giro del último Heidegger, que trasladó hasta los prepresocráticos la antigua patencia del ser en su historia y que en la historia documentada de la filosofía, que comienza con Tales, sólo quiso reconocer rastros esporádicos y difícilmente descifrables de una posesión evanescente en el ocultamiento. Ahí, Tales ya era uno de aquellos que quisieron poner en circulación un ente para el ser. Sin ninguna consideración de que, ahora, tampoco el "ser" tenía que ser ya el del ente, ni, en consecuencia, la fatalidad del olvido del ser desde el comienzo en su decurso, que desde entonces no ha dejado a nadie –y menos a nosotros– otra cosa que la espera injustificable de su reversibilidad.

Si se considera la disputa de los discípulos a la luz de la "historia del ser" tardía, la respuesta "Adán" hubiera sido en cualquier caso la más exacta. En lo cual hay que ahorrarse pensar en que el erguimiento de la cabeza de Adán, figurado por Miguel Ángel, va unido para los posteriores a la triste constatación de que en el cielo del paraíso no había aún estrellas; a medianoche, tras el ocaso de la estrella vespertina, o antes de la salida del lucero del alba, en todo caso, el magnífico adorno de los tres planetas exteriores. Como observadores del cielo, Adán y Tales hubieron de ser muy diferentes; pero sí se hicieron comparables, al menos metafóricamente, por la consecuencia inmediata de su propio erguimiento: por la caída. No hay necesidad de sobrevalorar tales asociaciones; pero el fatal oscurecimiento de la claridad antigua, introducido por la "historia del ser" de Heidegger, ha substraído al ser humano la compe-

tencia para ese accidente, convirtiéndole tanto más eficazmente en afectado por desarreglos y desgracias de los que él ya no es responsable: no de otro modo que si continuara siendo todavía el malhechor del primer día en que irguió la cabeza.

Que quien, según la fórmula discutida en el seminario de Marburgo, primero levantara la cabeza no hizo algo que en el mundo humano fuera corriente en virtud de la propia naturaleza humana, sino que abandonó con ello el camino de lo usual y se sustrajo al contacto provechoso con el mundo, puede entenderse como sujeción al veredicto fenomenológico sobre la antropología: lo que tuvo lugar en aquel acontecimiento originario de la ontología sería historia, no naturaleza. Para ello parece que Tales se ofrece con mayor precisión. Por eso no será casual que Heidegger volviera enfáticamente a él en las transformaciones tardías de su temática del ser.

Bajo el título de *La pregunta por la cosa* Heidegger publicó en 1962 el texto de un curso del semestre de invierno de 1935-1936, en cuyo inicio había recogido la anécdota de Tales. Con ella ilustra la rareza de una pregunta *que no sirve para nada*, como parece que sucede con la pregunta por la cosa. Esa peculiaridad no es una carga, sin embargo, para la pregunta y para quien pregunta, sino que expone directamente el criterio de su oportunidad y pertinencia filosóficas.

Tales de Mileto no había conocido el riesgo del filósofo, y esto es comprensible. Pero se trata de ese desconocimiento que vuelve siempre, *ya que la filosofía siempre que comienza se encuentra en una situación desfavorable*. Con lo que uno se informa, de paso, de que algo así como la filosofía no comenzó de una vez por todas. A diferencia de las ciencias; en éstas hay *acceso y tránsito inmediatos* desde las representaciones cotidianas. Esta diferencia, su falta de accesibilidad desde las representaciones cotidianas, hace que *la filosofía sea siempre algo extravagante*. Así pues, si al protofilósofo le alcanzó la risa de la criada tracia,

de los presupuestos se deduce que la burla no podía dirigirse al fundador de la ciencia, sobre todo de la astronomía, sino al de la filosofía. Desde el mundo de la vida de la criada jamás podía comprenderse la conveniencia de la actuación de éste.

Heidegger toma esta *pequeña historia* del *Teeteto* de Platón –donde, según la cuidadosa elección de la palabra de Heidegger, se ha *conservado*– y añade a la explicación de Platón: *La misma burla vale para todos aquellos que se aventuran en la filosofía.* Heidegger continúa lo que había comenzado Nietzsche: el confrontamiento de ciencia y filosofía. Pero ¿es apropiada la anécdota de Tales para mostrar al filósofo como alguien que plantea o simplemente que pudiera plantear la pregunta científicamente irrelevante: "¿Qué es un cosa?". En Platón está claro que no quiere ver remitida la historia expresada por boca de Sócrates a sus pecados filosófico-naturales juveniles, sino más bien a lo que habría de acarrearle la muerte: la brutal consecuencia de la rareza de haber introducido una nueva teoría del ser humano mismo en un mundo de la vida que, como fuera, ya se había acostumbrado en cierta medida a la filosofía de la naturaleza. Si había que remitir lo significativo de la caída a lo significativo de la muerte por la copa de cicuta, el Sócrates platónico tenía que relacionar, sin duda, su muerte con la verdad de su filosofía, y de tal modo que sólo pudiera morirse así, si se mantenía esa filosofía. También porque sólo por ella puede uno alejarse tanto del espíritu colectivo del mundo de la vida de la *polis* que a ésta le parezca un extranjero y enemigo contra el que no tiene otro remedio que el de la separación mortal.

La caída del filósofo se ha convertido en Heidegger en el criterio de que se encuentra en el camino correcto. Esto viene un poco suavizado por el hecho de que se habla mucho de la risa de la criada y poco de la caída del filósofo; pero no puede olvidarse que la tracia percibe sobre todo la caída y que sin és-

ta no tendría de qué reír. ¿Se habría dado cuenta, o habría confirmado, el caído sólo a través de la risa de la criada que a lo que él se dedica es más y diferente de lo que podría verificarse en un enunciado del tipo de la prognosis del eclipse de sol? A esta inversión tiende el proceder de Heidegger con la anécdota.

Hay filosofía cuando hay risa. Y hay risa por falta de comprensión. Me viene a la cabeza el joven físico que a finales de los años treinta encuentra oportunidad una sola vez para escuchar una lección de Heidegger, cuyo tema era "Lógica" y en la que de hecho se hablaba de Heráclito. Según sus recuerdos publicados, este joven físico habría contenido el aliento y su reacción habría sido: *Esto es filosofía. No entiendo una palabra. Pero esto es filosofía.*[141] Puede que esto no haya de significar, sin más, que hay filosofía cuando no se comprende; pero no puede andar muy lejos de ello si ha de ser siquiera posible calificar de filosofía con tal evidencia lo que no se entiende. ¿Cómo podría ser de otra manera si la falta de comprensión no fuera el modo de comprensión esencial de esta forma de pensar?

Se ve que la tracia, con su distancia exótica al ciudadano de Mileto, ha devenido superflua. Un semejante suyo era quien tendría que reírse de él. Y convertirse en objeto de la burla de la criada no depende para nada de que hubiera elegido el objeto más alto y más lejano que podía haber en el cosmos. Pues: dado que él podía convertirse y se convirtió en objeto de burla, su pregunta, en tanto pregunta completamente inaccesible desde el mundo de la vida, tuvo que ser filosófica.

La fenomenología despertó la esperanza de que su tipo de filosofar pudiera reconstruir mediante descripciones de los pasos y fundamentaciones intuitivas de los conceptos la conexión

---

[141] C. F. v. Weizsäcker, "Encuentros en cuatro decenios". En: *Erinnerung an Martin Heidegger*, G. Neske ed., Pfullingen 1977, 241.

perdida de las ciencias positivas con el mundo de la vida. Es verdad que Heidegger no procedía de la fenomenología, sino que sólo pasó por ella, pero *Ser y tiempo*, sin embargo, había fundado todavía la esperanza de poder llegar a entender el *modus* deficiente de la actitud teórica, como tal, desde la constitución del ser-ahí, que había desarrollado. La tendencia fue exactamente la contraria: la filosofía se sustrae a toda transición desde el mundo de la vida a su actitud propia, mientras que las ciencias se han separado sólo gradualmente por las distancias que han recorrido histórica y objetivamente desde la cotidianidad.

Declarar constitutivo de la filosofía el abismo que hay entre ella y el mundo de la vida y tener pendientes del salto a todos los que quieran acceder de uno a otra es una propuesta peligrosa. Incluye el peligro de la inversión, es decir, de conceder a cualquier tipo de chapucería la distinción de la trascendencia filosófica sólo con que muestre suficiente inaccesibilidad: *Filosofía es aquel pensamiento que esencialmente no sirve para nada y del que las sirvientas se ríen necesariamente.* Cualquiera ve que está prohibida la inversión: que el filósofo se muestre a través de cada risa de las criadas; pero no está tan descartado su uso hasta el punto de que no sea necesario alguna vez para precaverse contra abusos retóricos. ¿No hay que buscar, cuando no se la conoce todavía, la pregunta con la que sea más seguro provocar las risas y escucharlas más alto? *Y una sirvienta como es debido tiene que tener también algo de lo que reír.* ¿Un estímulo para bromistas profesionales que hacen gracia con cosas incomprensibles?

No por casualidad tiene que insistir Heidegger en que esa determinación de la filosofía a partir de la provocación de la risa y a través de la complicidad de los que ríen *no es mera broma.* Para la reflexión se necesita profundidad, y para el tipo de profundidad que hay que ilustrar –quizá una profundi-

dad sin fondo– está la cisterna del escenario de Tales: *Hacemos bien en recordar de vez en cuando que en nuestras andaduras quizá caigamos alguna vez en un pozo, sin llegar durante mucho tiempo a un fondo.* Aquí hay que constatar una crasa pérdida de inocuidad. Al astrónomo milesio caído hay que imaginarle en una profundidad moderada de un pozo si es que ha de alcanzarle en vida la risa y la impertinencia de la criada; en la escena de Heidegger ya no es imaginable que el caído en lo profundo pudiera escuchar algo en vida todavía; y menos algo proveniente del mundo de la vida, que en esa situación no le serviría ni de consuelo ni de ayuda. Como ya sucedió en el decurso de su deformación antigua, esta "pequeña historia" se ha vuelto de nuevo sumamente peligrosa, en la que uno puede hasta romperse el cuello, en efecto. Esta vez no se necesita para nada del envejecimiento de Tales para mostrarle expuesto a un peligro extremo; basta que haya tenido que vérselas con la "profundidad" y el "fondo" –posiblemente con la ausencia de fondo– para dejar que la imaginación alcance el límite en el que la risa podría devenir inhumana.

Así pues: el giro de la historia es la inaccesibilidad del caído en la no-esencia del fondo desde el lado del mundo de la vida; esto vuelve ridícula incluso a la mujer tracia, que comenta atentamente el drama de la pregunta por la cosa y se ríe de él. Cree que el astrónomo se ha caído sin más, cuando no puede sino haberse precipitado. La inocuidad superficial de la pregunta por la esencia de la cosa sólo puede romperse quitándole toda la inocuidad posible al movimiento introducido por su estímulo.

Preguntar por la esencia de la cosa significa ir hasta el fondo de algo a cuya vuelta había convocado la llamada fundacional de la fenomenología. Eso no debía convertirse en metafísica a ningún precio y sólo hubiera podido convertirse en ello al precio de perder toda reputación entre la comunidad fi-

losófica contemporánea. Muy pronto, sin embargo, eso, se lo llame como se lo llame, se convirtió en metafísica. La metafísica de tipo tradicional –del tipo fundado por Aristóteles, aunque sin nombre– traspasa siempre un límite; pero lo hace bajo una presión a seguir preguntando que recibe su energía del mundo de la vida y de lo irrenunciable de una situación tras su abandono.

La obra que más tarde habría de recibir precisamente ese nombre de *Metafísica* se asegura esa ininterrumpida conexión ya en la primera de sus proposiciones: *Todos los hombres tienden por naturaleza al saber*. No es casual que alguien que afirma esto tenga que referirse en seguida –como fenómeno consecuente del simple hecho afirmado– a Tales de Mileto; y esto es lo que hace Aristóteles cuando presenta la genealogía de su modo de plantear las cosas.

Se podría decir que todo el que filosofa ha de entender a su manera la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles. Así, Heidegger la traduce completamente a la suya: *En el sentido del hombre está esencialmente la cura del ver*.[142] Añadiendo que en la proposición de Aristóteles el infinitivo sustantivado *eidénai* no debería traducirse precisamente por "saber". Mediante "ver", en conexión con "cura", parece que la religazón de lo que se introduce con esa proposición con el mundo de la vida se vuelve aún más estrecha, y la transición de uno a otro más corta. Pero esto confunde. "Ver" viene determinado como *un sentir la lejanía*, cosa que se adecúa bien a aquella "pequeña historia", precisamente también porque en ella se trata de lo que no está al alcance de la mano por antonomasia. La fórmula "cura del ver" es, pues, una paradoja: convierte lo lejano, que "sólo" puede percibirse, en algo cercano al hombre.

---

[142] Heidegger, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, curso dado en 1925 (*Gesamtausgabe*, XX, 380-382).

El paréntesis para la traducción de la palabra griega para "saber" desde la raíz "ver" distrae de una maniobra que constituye el asunto fundamental en la versión de Heidegger, y la oculta: el curso del verano de 1925 en Marburgo introdujo en la primera frase de la *Metafísica* aristotélica la determinación del ser-ahí como "cura" [*Sorge*] sin justificar detalladamente que eso sólo puede haberse sacado del verbo griego *oregesthai*. Si puede cuantificarse así, "cura" está ahí menos todavía de lo que está "ver".

La expresión "cura" para el trivial "tender a" desdinamiza la disposición para el conocimiento y la convierte en algo así como una competencia antropológica. Como si Aristóteles ya hubiera reconocido en ello la esencia del ser-ahí y por una especie de inmovilización retardante hubiera hecho que de ahí surgiera el ver inmóvil: la actitud teórica como forma mínima de la cura, como "des-curación" [*Entsorgung*] del ser-ahí, como deficiencia de su ser-en-el-mundo. De ahí también la constatación de que para el comienzo de su *Metafísica* Aristóteles habría colocado *esas palabras propiamente a la inversa*. Todavía no parece estar decidido aquí lo que sí lo estará en *Ser y tiempo*: que en la actitud teórica el ser-ahí no accede a su totalidad constitutiva, sino que es despotenciado a una indiferencia boquiabierta.

En la mención especial del ver hay una ambivalencia de consecuencias. El *curarse de* [Besorgen] *la lejanía* como *salto fuera y por encima del mundo del obrar diario, cercano y ya curado* [besorgt] acerca a la amonestación de la criada tracia: al *no-permanecer-ya en lo próximo* y a la ampliación de la lejanía hasta lo todavía no explorado en absoluto, a la curiosidad como *no-permanencia*, como *salto desde uno a otro*. La curiosidad tiene en cuenta algo sólo *para haberlo visto*, se detiene en el *no-tener-que-intervenir* como en un mero *ser-entretenido por el mundo*. Ahí se abre todo un arsenal de

posibilidades de crítica cultural. Ello contrasta con el relieve de lo que hubo de ser ver para los griegos como su *modo superior de captación del ente en general*, que no significaba otra cosa que: *captar algo en ello mismo.*[143] Cuando se trata de los griegos, el repliegue inesperado del metaforismo optico en el táctil sirve de ayuda todavía para alcanzar un nivel de seriedad más alta, el de la más alta.

Es verdad que no puede achacarse al protofilósofo un mero dejarse-entretener por el mundo, como lo indica el riesgo de su caída, pero sí antecede a la decadencia de su comienzo, cuando el permanecer cerca de las cosas se convirtió en dejar-que-descansen-en-sí las cosas. Pues la cura es la "naturaleza" de un ser que no puede subsistir como naturaleza, de ahí que "por naturaleza" esté a la cura de sí. Ahí se funda que tenga que ver y quiera ver.

La emancipación de la teoría de su religación existencial a la constitución fundamental del ser-ahí como cura se lleva a cabo en el transcurso de la historia europea no por la autodepuración de la teoría de su resto de tierra ni por la elevación a las alturas de su pureza, sino como pérdida de su suelo, de su enraizamiento, de su nutrición, de su justificación. Pero esta crítica –referible y referida desde 1927 a *Ser y tiempo*– al supuesto estadio final de las ciencias positivas ya no es el punto de partida de las consecuencias que Heidegger saca un decenio después. La pérdida del punto de partida no es un hecho existencial del que se pudieran deducir reflexiones retrospectivas restitutorias, sino una quiebra histórica de consistencia, que –como hubiera sucedido en el caso del hilo de Ariadna– con cualquier intento de religazón sólo puede elevar la medida de la desorientación y de la pérdida. En el len-

---

[143] Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, curso dado en 1925-1926 (*Gesamtausgabe*, XXI, 56).

guaje de la antigua anécdota: la figura de la cura, la mujer tracia, ha desaparecido de la escena; y con ella también la más ligera posibilidad de que por su risa al menos a alguien pudiera ocurrírsele la idea de interesarse por el filósofo precipitado en el pozo.

El que pregunta por la esencia de la cosa se mueve en una dimensión en la que la precipitación en lo profundo ya no es el accidente producido por una dirección de la mirada distraída y unilateral. En cualquier caso, el título "metafísica" designa, según Heidegger, *aquel modo de proceder en el que especialmente se corre peligro de caer en el pozo.* Así pues, no sólo "quizá alguna vez", sino "especialmente": un riesgo que está muy alejado de todas las garantías que, por lo demás, han debido resultar para el movimiento existencial del hombre de los éxitos de la teoría. La deficiencia, tal como todavía en *Ser y tiempo* se caracterizaba la actitud teórica en relación a la autosubsistencia del ser-ahí como cura, ya no basta para explicitar la peculiaridad de esa actitud y de lo accesible sólo a ella, si es que ha de hablarse de la "cosa". Y para liberarse de una metafísica que sólo sería el pálido derivado de la comprensión del ser imperante en el ser-ahí como cura –es decir, para echar por la borda toda determinación históricamente devenida substancial– ya sólo se determina, en consideración de la escena del origen representada en la anécdota de Tales, de modo puramente formal: a qué relación con el mundo de la vida traslada la pregunta de qué sea la cosa. La perplejidad con respecto a la pregunta por la cosa en el mundo de la vida es más que y diferente a la extrañeza de la teoría para él. En favor del filósofo vale la curiosa presunción de que ha de ser poderoso lo que le hace pensar en contra de la costumbre –y no sólo lejos de ella– cuando sobre el pensador cae la risa de la cotidianidad absorvida en sus propios cuidados. En el otro final de la filosofía, alejado al máximo y definitivamente del origen mile-

sio de ésta, la alternativa de proximidad y lejanía, de lo más próximo y lo más lejano, ya no viene superada porque lo lejano pueda determinarse en lo cercano y pueda ser entendido como proyección desde esto; más bien sucede que precisamente lo cercano es una forma de alteración y ocultamiento de lo que importa. Así, sólo pueden desorientar todos los caminos que parten de ello: *Preguntamos por lo que está a la mano en torno nuestro y así nos alejamos de las cosas más cercanas mucho más todavía que aquel Tales cuya mirada sólo iba hasta las estrellas.*

"Sólo hasta las estrellas": ¿cuándo hubiera sido lícito pertrechar de una cláusula desvalorizadora así a ese allanamiento de la posibilidad teórica –durante mucho tiempo la superior y todavía la extrema– del hombre de penetrar sin embargo lo nunca accesible para él? La metafísica quiso obligar a la teoría, bajo el rótulo de la trascendencia, a ir más allá de las fronteras cosmológicas, más allá de las estrellas; pero no es admisible hablar de eso después de Kant como si se tratara de lo que hay que evitar ahora y hoy día: *Queremos incluso ir más allá de ésta, de cualquier cosa hasta lo incondicionado, hasta allí donde ya no hay cosas que proporcionen asiento y fundamento.*

Las criadas –se trata del plural de Heidegger– se ríen del filósofo; no pueden comprender que no se quede en lo más cercano, de modo que ello se convierta para él en causa de su ruina precisamente porque le queda tan lejos. El último Heidegger, al que los nombres de "cosa" y "ser" se le aproximaron tanto, ya no se acuerda del resultado elemental de su primera analítica del ser-ahí, aunque eso bien pudiera considerarse como un aguzamiento de la experiencia del filósofo consigo mismo emblematizada en la anécdota de Tales: es verdad que al milesio lo más próximo, en tanto que está ante sus pies, le queda tan lejos que cae sobre ello; pero precisamente el realismo que se reclama en la caída y la risa provocada por ésta encu-

bren y callan que hay algo más lejano aún que lo más próximo, sobre lo que se cae. Heidegger lo expresó de la forma más corta como resultado final de la ventana hermenéutica de su primera ontología: *El ente que somos siempre nosotros mismos es ontológicamente lo más lejano.*[144] Ya para la ontología fundamental, no sólo para la "cosa" tardía, la caída milesia en el pozo significa sólo un preludio de las dificultades de una filosofía para acabar con su preocupación por la distancia correcta de la *cura razonable*. La desconfianza frente a todo lo que no mantenga todavía esa situación de máxima lejanía se hace metódica porque tras las experiencias con la autosuperación de la trascendencia no existe criterio alguno para su concepto límite. Así pues, lo que en la historia de la reflexión ya estaba ahí, difícilmente puede ser "verdadero" en sentido definitivo, ya que no puede haber estado suficientemente alejado para ello, como se manifiesta siempre, y sólo, con posterioridad cuando se ha conseguido alejarse de nuevo.

La temática del ser tiene que alejarse constantemente, justo de todo lo que ya ha estado ahí alguna vez. Esto vale también de la lejanía histórica a la que pertenece Tales: los presocráticos se muestran, para sorpresa de quien suponía comienzos en ellos, como mera –aunque favorecida por la trasmisión escrita– vislumbre residual de lo que había antes de ellos. El mito, arduamente transformado por ellos, quizá más bien encubriéndolo que superándolo, no es más, tampoco, que un arrebol vespertino así de algo que se nos substrae inalcanzablemente. Que se nos substrae también benévolamente, porque de todos modos no estaríamos a la altura de su desencubrimiento, como ha sucedido desde siempre con aquello a lo que poder mirar sólo de espaldas era ya el privilegio más propicio del superviviente y, por eso, del que ha podido contarlo. Los

[144] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 63, Halle, 5 ed., 1941, 311.

presocráticos y el mito se vuelven virulentos como aquello que nada tiene que ver con la racionalidad de la cura. ¿Cómo pudo creerse acceder a la supergrandeza por el rodeo del ser-ahí y de su cotidianidad? Como si hubiera querido saberse algo del firmamento a través de la criada. La sospecha de no estar suficientemente lejos de lo cotidiano, más aún: de haberlo abandonado de un salto y sin continuidad reconstruible alguna, hay que convertirla en un método que se exprese en la fórmula de que la tendencia propia al encubrimiento hay que afrontarla *a contraataque*. Mientras que aquella "lejanía", en la misma dirección que aquella "cercanía", distaba del centro de su referencia objetiva, esta regla metódica está precisamente para invertir la dirección –ya tomada en cada caso– de la práctica en el mundo de la vida, para leerla y aplicarla a contrapelo suyo.

Heidegger ha sometido la historia de la metafísica a una destrucción. Su modo de tratar la anécdota de Tales muestra qué es el *residuum de la destrucción*, cómo había habido ya un *residuum de la reducción* en el creador de la fenomenología. Sigue presente el modelo fundamental que siempre había valido en la historia de la filosofía: lo que importó siempre fue la prueba de que nos quedamos en el primer plano de una apariencia o de un fenómeno y estamos presos ahí. También la anécdota de la que hablamos se abre a un trasfondo ulterior, acrecienta su equivocidad: es verdad que se legitima a la tracia en que, frente a la pasión del filósofo por lo más lejano, ella apele a la urgencia de lo más cercano; pero lo que la legitima de verdad es que con su risa manifiesta una especie de incomprensión que ya no puede ridiculizarse, a su vez, porque es síntoma de que sucede algo esencial, incomprensible o todavía incomprendido. Ni el filósofo comprende su risa, ni su risa es comprensiva, aunque un día habría de llegar a ser comprensible. Pero para este comienzo vale que *ambos* no saben lo que hacen: es decir, no saben lo que es filosofía y por qué

presenta un aspecto tan ridículo para el mundo de la vida. Que este comienzo ya es un final y que sólo introduce la espera insensata de otro comienzo, que se llamará "metafísica" y que todavía en la pregunta por el *sentido del ser* del ente no hace más que poner en formación su última resistencia frente a la pregunta por la *esencia de la cosa*: todo eso aparecerá sólo con la mirada de Heidegger a la escena de Tales desde este punto final de la destrucción de su historia.

A pesar de su giro en contra de la tradición metafísica, esta interpretación tiene un rasgo anacrónico para el *pathos* de la inaccesibilidad de un pensamiento que todavía está por llegar pero no inseguro de sí en esas circunstancias. Él se encierra en el hecho de que hace tiempo que ha desaparecido de la realidad el sujeto de la risa necesaria sobre la filosofía y sobre la inutilidad esencial de ésta. No es casual el plural por el que se ha llevado a la criada tracia de Mileto, que era una, hasta una magnitud indeterminada, puesto que la posición del filósofo, a través de muchísimos rodeos ciertamente, se ha convertido de nuevo en el centro con respecto al cual todos los que encuentran de qué reír son empujados a su vez hacia posiciones excéntricas. Tan simple, tan clara, tan radicalmente hay que volver a plantear la pregunta por la esencia de la cosa. Está pensada como un punto de vista que en el mundo de la vida y desde él sólo puede resultar extraño, repelente, imposible; no se trata ya de una corrección grande o pequeña, sino de la excepción, de la elección, del estado de gracia desde el que no se puede instruir ni iniciar ya y para el que nadie consigue prepararse con los medios clásicos de la filosofía. Uno se despierta y ve "la cosa" así, o nunca la comprenderá.

Con ello, históricamente, la conexión con la modernidad y con su ilustración queda rota, declarada acabada; fenomenológicamente se ha abandonado, revocado, rescindido la reducción de todos los cuestionamientos filosóficos al horizonte

del mundo de la vida. El criterio para el que satisface la exigencia es que nadie le puede confirmar eso. Al que comprende se le reconoce porque nadie le comprende. Él está ahí como el *factum brutum* sustraído a toda solicitud de adhesión y consenso. Por eso el plural de las sirvientas: todos se han vuelto rientes. Nada acredita a aquél de quien se ríe sino su propia reivindicación, que se resuelve en la evidencia paradójica de que esto es filosofía pero no se entiende nada. De ese modo, lo fáctico se ha convertido en criterio de lo esencial.

Con esto puede detectarse la diferencia de Heidegger con la fenomenología: en el método fundado por Husserl la reacción, considerada necesaria por Heidegger, ante el pensamiento del filósofo, en tanto éste plantea la pregunta por la esencia de la cosa, no sería significativa ni siquiera permisible. Lo esencial reside en la trivialidad, no exige en absoluto alejarse del mundo de la vida a posiciones excéntricas, sino describir lo que de aportaciones fundamentadoras desde el mundo de la vida hay dentro de cada una de tales posiciones –las de las ciencias positivas– y puede hacerse efectivo más tarde. Hay que andar *caminos, no dar saltos.*

Al contrario: el ensayo tardío de Husserl sobre la *Crisis*, que no tiene o no pudo tener conocimiento de la evolución de Heidegger después de *Ser y tiempo*, se dirige contra algo así como lo saltarino en la historia europea de la teoría y traza el programa del restablecimiento de la continuidad de un camino considerado todavía seguible. Las criadas no se ríen del fenomenólogo; en el caso límite él sólo tiene que decirles de qué es de lo que ellas, por su parte, tendrían que decir que también lo habían visto sin poder decirlo. No otra cosa significa el enunciado programático de Husserl de que la fenomenología es la ciencia de las trivialidades. Después de que la moral lo fue siempre, ahora también la filosofía se ha convertido en aquello que se entiende de por sí; pero que, precisamente por

ello, posee la oscuridad de todo lo que se entiende por sí mismo. Desde esta premisa, que está a la base de la fenomenología, no puede ser admisible permitir que el indicio propio de la peculiaridad de la filosofía sea el estallido de la incomprensión: *Según ello, la pregunta "¿Qué es una cosa?" hemos de considerarla como una de ésas ante las que se ríen las sirvientas.* Desde la consideración fenomenológica de la relación entre mundo de la vida y esencialidad estas palabras se convierten en un enunciado de inconcebible arrogancia. Ella no sorprende, en efecto, a quien, de todos modos, había considerado la anécdota de Tales como justificante de una altanería así.

¿Tiene algo que ver la historia entera de esta anécdota y de su recepción con la presunción específica que caracteriza a la filosofía misma como actitud ante la realidad –y con ello, sobre todo, a sus mandatarios profesionales– desde sus comienzos y, si cabe, en la potenciación de su autoconciencia?

Es significativo que esta pregunta sólo haya podido plantearse bajo dos condiciones: por una parte, la historia de la recepción de la anécdota tenía que haberse mostrado ya, al menos en esbozo; además, tenía que haber un público que no condescendiera sin más con el momento de arrogancia expresado en ella, sino que, por decirlo así, estuviera sediento de convertir la historia en órgano del descubrimiento de un hecho que podía acabar definitivamente con el servicio prestado por la anécdota a la autoconciencia de los filósofos: y esto, apenas había alcanzado éste su punto culmen en Heidegger. Lo que ahora sigue ya no es la recepción de la anécdota, sino la recepción de la recepción.

Algo así sucede en la moderna técnica de la interdisciplinariedad. Uno se pone al corriente de la historia de la recepción en virtud de una presentación suya cualquiera y luego toma una postura al respecto: *Sólo puedo leer la historia de Tales y de la maliciosa criada tracia, así como la historia del éxito de esa historia entre los filósofos, desde Platón hasta Heidegger, con una cierta desazón, que en determi-*

nados momentos se acrecienta hasta convertirse en un sentimiento embarazoso.[145]

Interdisciplinariedad significa que la posición excéntrica recibe una nueva denominación: hay espectadores fuera de la escena que la consideran como objeto de discusión. Discuten el comportamiento del filósofo y el comportamiento de la criada, calculan la altura de la caída que puede considerarse en las diferentes versiones de la historia, desde la de un pozo hasta la de una mera zanja. Y todo esto se hace desde una distancia que ni es filosófica ella misma, ni considera la filosofía como algo diferente de un género de la literatura. Se hace historia social de la literatura, se hace psicopatología de las figuras implicadas, sobre todo de aquella que mueve el interés constante de esta historia por reconocerse a sí mismo, o reconocer algo distinto, en ella: *Me irrita aquí y en otras partes el celo con el que esta historia es contada precisamente por aquellas personas a las que propiamente debería afectar también la risa de la criada.* Dejar que la risa a costa del primer filósofo vuelva a "resonar" siempre, confirmarse desde él en la legitimidad de la posición excéntrica, todo eso no puede llamarse de otro modo que un *extraño masoquismo*.

Propiamente, uno sólo puede reírse de los filósofos, o regocijarse porque alguien se ría a costa suya, cuando él mismo se considera una excepción entre ellos. Y, evidentemente, en esta disciplina –me callo si también en otras– cada uno se considera la excepción con respecto a todos los demás. Pero ésta fue ya la intención con la que Platón adoptó la anécdota esópica por boca de su Sócrates. Entonces los del gremio se llamaban todavía o comenzaban a llamarse "sofistas", y uno que quiso saberse excluido de ver convertida la sabi-

---

[145] *Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe*, VII, W. Preisendanz / R. Warning eds., Múnich 1976, 429-444.

duría en etiqueta para aquello que él sabía hacer, se inventó la denominación de "filósofo". Sólo se puede ser la excepción, y mantenerse siéndola, cuando se es el primero o el último: Tales o Sócrates; o Heidegger. Pues, según ese esquema, después de que el primero ya ha hecho acto de presencia no se puede querer ya sino ser el último. Y por eso lo vuelven a querer tantos siempre.

Para quienes no consiguen ser el primero o el último vale lo siguiente: *Sólo en apariencia se hacen cómplices de la criada y sólo ríen un instante, bastante afligidos por cierto, con la criada tracia, para reírse acto seguido cordialmente, en complicidad con sus colegas, de la necia criada. ¿Quién es aquí el que cae propiamente en el foso?*

Desde un punto de vista que gustaba llamarse "crítico-social" hace una generación, en la anécdota de Tales causa disgusto ver cómo todas las concesiones de la historia de la recepción a la criada tracia no cambian nada en que la que ríe se haya vuelto al final ella misma risible: expresión de una autoconciencia que tras una conclusión tan exitosa del trabajo considera fácilmente soportable que al comienzo la teoría hubiera sido objeto de risa. Con lo que yo siempre entiendo: más bien que la teoría, el comportamiento que los objetivos teóricos imprimen visiblemente al teórico. Si el tratamiento de la anécdota por parte de los filósofos es objeto de escándalo, ello también es un síntoma de que no hay por qué aceptar de nuevo la posibilidad de soportar la risa, dado que ahora ya no se necesita tomarla en serio. Una óptica a la que le gusta comprenderse a sí misma como específica de clase, considera la autocomplacencia con la que los filósofos se han referido a esta fábula como pretexto para adscribirles a la clase de aquellos que ni han estado ni están de parte de la criada tracia que ríe, y como pretexto también para verles, con éstos, condenados a extinguirse.

Con todo ello, la recepción interdisciplinar de la recepción se ajusta también en este caso al diagnóstico de que el final de la filosofía se anuncia precisamente por el modo en que ella misma quiere ver tratado su comienzo.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE

Esta primera edición de
LA RISA DE LA MUCHACHA TRACIA,
de Hans Blumenberg,
se terminó de imprimir
el día 18 de febrero de 2000